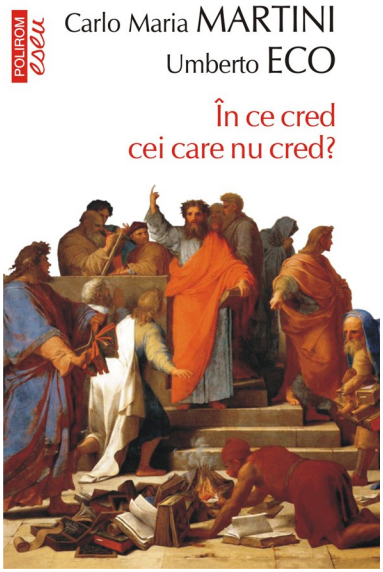


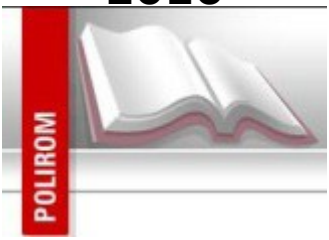
Carlo Maria MARTINI

Umberto ECO

În ce cred cei care nu cred?

Cu participarea lui Emanuele Severino, Eugenio Scalfari, Mario Montanelli,

Vittorio Eco, Claudio Martelli
Traducere de Ivanoe Zamosteanu
EDITURA POLIROM
2016



Carlo Maria Martini, Umberto Eco

In cosa crede chi non crede?

© 2014

Bompiani / RCS Libri S.p.A. – Milan

© 2001, 2011, 2016 by Editura POLIROM, pentru ediţia în limba română

www.polirom.ro
Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1;
sector 4, 040031, O.P. 53

ISBN ePub: 978-973-46-6952-3
ISBN PDF: 978-973-46-6953-0
ISBN print: 978-973-46-2172-9

Coperta: Radu Răileanu

Această carte în format digital (e-book) este protejată prin copyright şi este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiei, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sau comercializarea sub orice formă, precum şi alte fapte similare săvârşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecţia proprietăţii intelectuale şi se pedepsesc penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Lectura eco - un supererou al lumii moderne!

Versiune digitală realizată în colaborare cu Libris.ro

Libris.RO
Respect pentru oameni și cărți

CARLO MARIA MARTINI (1927-2012). Studii clasice, cursuri de filosofie şi teologie (în 1958 îşi ia licenţa în teologie); în 1944 intră în Compania lui Isus; profesor la Pontificio Istituto Biblico (1962-1969), rector al aceluiaşi institut (1969-1978), apoi rector al Università Gregoriana din Roma. A fost arhiepiscop de Milano (1980-2002) şi cardinal (din 1983).

UMBERTO ECO (1932-2016). Licenţiat în filosofie; profesor de semiotică la Universitatea din Bologna. Autor de romane, studii şi eseuri ce acoperă domenii foarte diverse, de la estetica medievală la arta de avangardă, de la fenomenele culturii de masă la formularea unei teorii semiologice coerente. Dintre volumele sale apărute la Editura Polirom menţionăm: *Numele trandafirului* (2004, 2010, 2013, 2014), *Pendulul lui Foucault* (2005, 2013), *Limitele interpretării*

(2007), *A spune cam acelaşi lucru. Experienţe de traducere* (2008), *De la arbore spre labirint. Studii istorice despre semn şi interpretare* (2009), *Cimitirul din Praga* (2010, 2013), *Cum ne construim duşmanul* (2011), *Numărul zero* (2015).

Argument

Această carte inaugurează colecţia „Sentieri” a revistei *liberal*, colecţie menită să confere autonomie şi un plus de vizibilitate principalelor direcţii de cercetare în care revista noastră îşi investeşte propriile energii, alături de contribuţiile a numeroşi colaboratori importanţi.

Dialogul epistolar dintre cardinalul Carlo Maria Martini şi Umberto Eco, care constituie prima parte a cărţii, a debutat în primul număr al revistei *liberal* – apărut la 22 martie 1995 – şi a continuat cu frecvenţă trimestrială. Cele opt scrisori ale acestei corespondenţe publice – pe care autorii au întreţinut-o cu o admirabilă punctualitate – sunt datate aici cu luna redactării efective a fiecăreia.

Interesul suscitat în rândul cititorilor şi ecoul pe care l-au avut în presă tematicile dezvoltate în cursul unui an – în special ultima, cea mai amplă şi mai temerară – ne-au sugerat lărgirea discuţiei la interlocutori preocupaţi de subiect din diverse perspective: doi filosofi, doi jurnalişti,

doi oameni politici. „Variaţiunile” lor au apărut în numărul 12 (martie 1996) al revistei.

În fine, cardinalului Martini i s-a propus nu o (imposibilă) concluzie sau sinteză, ci „refrenul”, reluarea câtorva dintre aspectele definitorii. O replică a cărei funcţie este una de clarificare şi, de ce nu, de relansare ulterioară.

I
Dialoguri

Obsesia laică a noii apocalipse

Dragă Carlo Maria Martini,

Să nu mă consideraţi lipsit de respect dacă mă adresez dumneavoastră menţionându-vă doar numele, fără să mă refer la haina pe care o purtaţi. Înţeleg prin aceasta un act de omagiu şi de prudenţă. De omagiu, pentru că am fost întotdeauna impresionat de modul în care francezii, atunci când intervievează un scriitor, un artist, o personalitate politică, evită să folosească apelative reductive, ca „eminenţă”, „domnule profesor” sau „domnule ministru”. Există persoane al căror capital intelectual este dat de numele cu care îşi semnează

propriile idei. Astfel, francezii se adresează celor pentru care numele reprezintă calitatea cea mai importantă cu: „*dites-moi*, Jacques Maritain”, „*dites-moi*, Claude Lévi-Strauss”. Iar recunoaşterea unei atare autorităţi s-ar fi menţinut chiar dacă persoana respectivă n-ar fi devenit ambasador sau membru al Academiei franceze. Dacă ar trebui să mă adresez Sfântului Augustin (vă rog să nu mă consideraţi nici de această dată nerespectuos, prin abuz), nu i-aş spune „Preasfinte episcop de Hippona” (pentru că după el au mai fost şi alţi episcopi ai acestui oraş), ci „Augustin din Tagaste”.

Am spus, de asemenea, că este un act de prudenţă. Într-adevăr, ceea ce ne-a solicitat această revistă s-ar putea dovedi incomod: un schimb de opinii între un laic şi un cardinal. Ar putea părea că laicul doreşte să-l determine pe cardinal să exprime anumite păreri în calitate de reprezentant al Bisericii şi de păstor de suflete, iar aceasta ar însemna o constrângere, atât a celui interpelat, cât şi a celui care ascultă. Este mai bine ca dialogul nostru să constituie ceea ce a intenţionat revista care ne-a convocat: un schimb de reflecţii între oameni liberi. Pe de altă parte, adresându-mă dumneavoastră în acest mod, vreau să subliniez faptul că sunteţi considerat un maestru al vieţii intelectuale şi

morale şi de către acei cititori care nu se simt legaţi de nicio altă învăţătură în afara celei a dreptei judecăţi.

Problemele legate de etichetă fiind depăşite, rămân cele de etică, deoarece consider că în special de acestea ar trebui să ne ocupăm în cursul unui dialog care încearcă să găsească nişte puncte comune lumii catolice şi celei laice (şi nu cred că ar fi o întreprindere realistă iniţierea în aceste pagini a unei dezbateri asupra subiectului *Filioque*). Dar chiar şi în acest caz, fiind desemnat să fac prima mişcare (care este întotdeauna cea mai dificilă), cred că nu trebuie să abordăm probleme de imediată actualitate – cu excepţia celor asupra cărora s-ar contura poziţii prea diferite. Mai bine să ţintim sus şi să atingem un subiect de actualitate, dar ale cărui rădăcini sunt înfipte destul de adânc şi care a constituit un motiv de fascinaţie, de teamă şi speranţă pentru toţi membrii familiei umane, în decursul ultimelor două milenii.

Am pronunţat cuvântul-cheie. Într-adevăr, ne apropiem de sfârşitul celui de-al doilea mileniu; şi sper să mai fie *politically correct*, în Europa, să numărăm anii pornind de la un eveniment care, cu siguranţă – iar la aceasta ar putea consimţi şi un apartenent al altei religii sau al nici uneia –, a influenţat profund istoria planetei noastre. Apropierea acestei scadenţe nu poate să nu

evoce o imagine care a dominat gândirea a douăzeci de secole: Apocalipsa.

Vulgata istorică ne spune că ultimii ani ai celui dintâi mileniu au fost marcaţi de preocuparea pentru sfârşitul vremurilor. Este adevărat că istoricii au etichetat astăzi drept legendă faimoasele „terori ale Anului o Mie”, viziunea mulţimilor gemând în aşteptarea unei dimineţi ce n-avea să mai vină niciodată. Să amintim însă şi că îngrijorarea legată de sfârşitul lumii a precedat cu aproape un secol ziua fatală şi, lucru mai curios încă, a persistat şi după aceea; astfel s-au conturat diversele *milenarisme* ale celui de-al doilea mileniu, iar acestea nu se rezumă la mişcările religioase, ortodoxe sau eretice: pentru că există astăzi tendinţa de a clasifica drept forme de chiliasm mai multe mişcări politice şi sociale, laice sau de-a dreptul atee, care doreau să grăbească într-un mod violent sfârşitul vremurilor, pentru a realiza nu Cetatea lui Dumnezeu, ci o nouă Cetate Pământească.

Divizată în două părţi, *Apocalipsa* lui Ioan este o scriere înfricoşătoare, împreună cu seria *Apocalipselor* apocrife care o însoţesc – apocrife faţă de canon, dar autentice prin efectele, patimile, teroarea şi mişcările pe care le-au suscitat. *Apocalipsa* poate fi interpretată ca o făgăduinţă, dar şi ca vestire a sfârşitului, fiind astfel

rescrisă, pas cu pas, în aşteptarea anului 2000, chiar şi de cei care n-au citit-o niciodată: cele şapte trâmbiţe, grindina, marea preschimbată în sânge, căderea stelelor, lăcustele şi fumul ieşind din fântâna adâncului, Gog şi Magog cu oştirile lor, Fiara care se ridică din mare, toate acestea au fost înlocuite de tot mai numeroasele depozite nucleare, necontrolate şi incontrolabile, ploaia acidă, Amazonia care dispare, perforarea stratului de ozon, migraţia mulţimilor sărăcite care bat, uneori cu violenţă, la porţile bunăstării, foamea prezentă pe continente întregi, noile maladii incurabile, distrugerea nesăbuită a solului, clima care se modifică, gheţarii care se vor topi, ingineria genetică ce va construi clonele noastre, iar în cadrul ecologismului mistic, sinuciderea necesară a umanităţii înseşi, care va trebui să piară pentru a salva speciile pe care aproape le-a distrus, pentru a o salva pe mama Geea, pe care a deformat-o şi a sufocat-o.

Trăim astăzi (fie şi în maniera distrată, absentă cu care ne-au obişnuit mijloacele de comunicare în masă) propriile noastre terori ale sfârşitului; am putea spune chiar că le trăim în spiritul lui *bibamus, edamus, cras moriemur*, celebrând sfârşitul ideologiilor şi al solidarităţii în vârtejul unui „consumism” iresponsabil. Astfel, fiecare dintre noi se joacă cu fantasma

Apocalipsei şi în acelaşi timp o exorcizează; cu cât o exorcizăm, cu atât se amplifică teama noastră inconştientă faţă de această fantasmă, pe care o proiectăm sub forma unui spectacol sângeros în speranţa că astfel va deveni ireală. Forţa fantasmelor stă însă tocmai în irealitatea lor.

Îndrăznesc să afirm că preocuparea pentru sfârşitul vremurilor este astăzi specifică lumii laice mai degrabă decât celei creştine. Cu alte cuvinte, lumea creştină face din aceasta un subiect de meditaţie, dar se comportă ca şi cum proiectarea sa într-o dimensiune atemporală ar fi îndreptăţită; lumea laică se preface că îl ignoră, dar este realmente obsedată de el. Nu este vorba de o situaţie paradoxală, fiindcă ea nu face decât să repete tot ceea ce s-a întâmplat în primul mileniu.

Nu voi aborda chestiuni exegetice pe care dumneavoastră le cunoaşteţi mai bine decât mine, dar voi aminti cititorilor că ideea sfârşitului vremurilor îşi are originea în unul dintre cele mai ambigue pasaje din *Apocalipsa* lui Ioan, capitolul 20, care sugera următorul „scenariu”: o dată cu Întruparea şi Mântuirea, Satana este înlănţuit, dar *după o mie de ani* se va întoarce; atunci va avea loc înfruntarea finală dintre forţele binelui şi cele ale răului, încununată de venirea lui Hristos şi a Judecăţii de Apoi. Textul se referă în mod cert la o mie de

ani. Unii dintre Sfinţii Părinţi scriu însă că pentru Dumnezeu o mie de ani înseamnă o zi sau o zi înseamnă o mie de ani şi că, prin urmare, calculul nu trebuie să se bazeze pe sensul literal; interpretarea augustiniană a pasajului va prefera sensul „spiritual”. Mileniul ce se va scurge până la instaurarea Cetăţii lui Dumnezeu nu este constituit din evenimente istorice, ci mistice, iar Armaghedonul nu e din lumea aceasta; desigur, nu se neagă posibilitatea ca într-o zi istoria să se sfârşească, atunci când Hristos va coborî să judece viii şi morţii, dar accentul nu se pune pe *sfârşitul* veacurilor, ci pe *trecerea* lor, dominată de ideea reglatoare (şi nu pe cea a scadenţei istorice) a Parusiei.

Prin aceasta nu numai Augustin, ci patristica în ansamblu oferă lumii ideea Istoriei ca mers înainte, idee străină până atunci lumii păgâne. Chiar şi Hegel şi Marx au fost influenţaţi de această idee fundamentală, urmaţi de Teilhard de Chardin. Creştinismul a inventat istoria, iar Antihristul modern o denunţă ca maladie. Poate că istoricismul laic a înţeles această istorie ca fiind perfectibilă la infinit, astfel încât mâine să îl desăvârşească pe azi, mereu şi fără excepţii, iar în cursul aceleiaşi istorii Dumnezeu însuşi să se transforme şi, ca să spunem aşa, să se educe şi să se îmbogăţească. Această ideologie nu este însă proprie întregii lumi laice,

care a putut observa declinurile şi nebunia prezente de-a lungul istoriei; există totuşi o viziune specific creştină asupra istoriei ori de câte ori acest drum este parcurs sub semnul Speranţei. Astfel, numai ştiind să judecăm istoria şi ororile ei, suntem în mod fundamental creştini când vorbim de optimism tragic, împreună cu Mounier, sau când vorbim de pesimismul raţiunii şi de optimismul voinţei, împreună cu Gramsci.

Mă gândesc în acest sens fie la milenarismul disperat de fiecare dată când sfârşitul vremurilor este considerat inevitabil, orice speranţă lăsând locul unei celebrări a sfârşitului istoriei, fie la apelul la reîntoarcerea către o Tradiţie atemporală şi arhaică, pe care niciun act de voinţă şi nicio reflecţie – nu spun raţională, dar nici măcar rezonabilă – nu o vor îmbogăţi vreodată. De aici provine acel tip de erezie gnostică (chiar şi în formele sale laice) pentru care lumea şi istoria sunt rezultatul unei erori şi doar câţiva aleşi, distrugându-le pe amândouă, îl vor putea răscumpăra pe Dumnezeu însuşi; de aici apar diversele doctrine referitoare la supraom, potrivit cărora pe scena jalnică a lumii şi a istoriei îşi vor putea arde jertfele doar membrii unei rase sau ai unei secte privilegiate.

Doar posedând un sens al istoriei (lucru valabil chiar şi pentru cel care nu crede în Parusia) putem să iubim

realităţile pământeşti şi să credem – cu caritate – că mai este încă loc pentru Speranţă.

Există o noţiune de speranţă (şi de responsabilitate a noastră faţă de ziua de mâine) care să le fie comună credincioşilor şi necredincioşilor? Pe ce ne mai putem baza? Ce funcţie critică poate avea o viziune asupra sfârşitului care să nu implice dezinteresul faţă de viitor, ci o analiză constantă a greşelilor trecutului?

Altminteri, e drept că, chiar şi fără să ne preocupe sfârşitul, admitem că el se apropie, ne aşezăm în faţa televizoarelor (la adăpostul fortificaţiilor noastre electronice) şi aşteptăm ca cineva *să ne distreze*, în timp ce lucrurile merg aşa cum merg. Şi la naiba cu cei care vor veni.

Umberto Eco
martie 1995

Speranţa face din sfârşit „o finalitate”

Dragă Umberto Eco,

Sunt întru totul de acord ca formula de adresare pe care o utilizaţi să o constituie doar numele meu, aşa că voi proceda şi eu la fel. *Evanghelia* nu e prea

binevoitoare în ce priveşte titulaturile („Voi dar nu lăsaţi să vi se spună rabi... Nici să nu chemaţi pe cineva tatăl vostru pe acest pământ... Nici nu lăsaţi să vi se spună îndrumători”, *Matei* 23.8-10). Este şi mai clar astfel că, aşa cum spuneţi dumneavoastră, acesta e un schimb de reflecţii realizat între noi doi în libertate, fără rigiditate şi fără să ne impunem roluri. Este un schimb pe care mi-l doresc rodnic, fiindcă e important să ne precizăm cu sinceritate preocupările comune şi să găsim o modalitate de a explica deosebirile, reducând la esenţă ceea ce este realmente diferit între noi.

Sunt de acord să „ţintim un pic mai sus” în acest prim dialog.

Problemele etice se numără, desigur, printre preocupările noastre imediate. Problemele actuale care impresionează însă opinia publică (mă refer în special la cele legate de bioetică) sunt adesea evenimente „de frontieră”, în cazul cărora trebuie să înţelegem în primul rând despre ce este vorba din punct de vedere ştiinţific, înainte de a emite judecăţi morale pripite asupra cărora nu ne-am putea pune de acord. Este important ca, înainte de toate, să evidenţiem orizonturile largi în cadrul cărora se formează judecata noastră. Pornind de la ele putem descoperi şi cauza aprecierilor practice contrastante.

Aşadar, dumneavoastră puneţi problema speranţei şi prin aceasta a viitorului omului, acum, la sfârşitul celui de-al doilea mileniu. Evocaţi acele imagini despre care se spune că au făcut mulţimile să tremure spre finele mileniului întâi. Chiar dacă nu e adevărat, este bine găsit, pentru că teama de viitor există, milenarismele s-au reiterat constant în decursul veacurilor, fie în forme sectare, fie în acele chiliasme implicite care stau la baza marilor mişcări utopice. Apoi, ameninţările ecologice iau astăzi locul fanteziilor trecutului, iar caracterul lor ştiinţific le face şi mai tulburătoare.

Ce are a face *Apocalipsa*, ultima dintre culegerile de cărţi ale *Noului Testament*, cu toate acestea? Poate fi definită într-adevăr această carte drept un recipient de imagini înfricoşătoare ce evocă un sfârşit tragic şi iminent? În pofida numeroaselor similitudini dintre *Apocalipsa* aşa-zisă a lui Ioan şi multe alte scrieri apocaliptice din acele secole, cheia de lectură este diferită. Ea este furnizată de contextul *Noului Testament*, în care a fost inclusă (nu fără a întâmpina rezistenţă) această carte.

Încerc să mă explic. În apocalipse tema dominantă o constituie în general o fugă de prezent, în schimbul unei refugieri într-un viitor care, zdruncinând structurile actuale ale lumii, instaurează prin forţă o ordine a

valorilor definitivă, conformă speranţelor şi aşteptărilor celui care scrie cartea. În spatele literaturii apocaliptice stau grupuri umane afectate de grave suferinţe religioase, sociale şi politice, care, negăsind soluţii în acţiunea imediată, optează pentru aşteptarea unui timp când forţele cosmice se vor abate asupra pământului pentru a înfrânge toţi duşmanii. În această privinţă trebuie să spunem că în toate apocalipsele există o puternică încărcătură utopică, o mare rezervă de speranţă, conjugată însă cu resemnarea dezolată în faţa prezentului.

Putem depista aspecte similare analizând individual documente care au fost ulterior reunite în actuala carte a *Apocalipsei*. Citind însă cartea din perspectivă creştină, în lumina Evangheliilor, se produce o deplasare de accent şi de sens. *Apocalipsa* devine nu proiectarea frustrărilor prezentului, ci prelungirea experienţei plenitudinii, cu alte cuvinte a „mântuirii”, realizată de Biserica primitivă. Nu există şi nu va exista vreo putere omenească sau satanică în stare să se opună speranţei credinciosului.

În acest sens, sunt de acord cu dumneavoastră în privinţa faptului că preocuparea pentru sfârşitul vremurilor este astăzi în mai mare măsură specifică lumii laice decât celei creştine.

Lumea creştină a fost străbătută şi ea de fiori apocaliptici, legaţi, în parte, de unele versete obscure din capitolul 20 al *Apocalipsei*: „Apucă balaurul, şarpele din vechime... şi-l legă pe o mie de ani,... sufletele celor decapitaţi... au revenit la viaţă şi au domnit cu Hristos o mie de ani”. Este vorba de un curent al tradiţiei antice care interpreta literal aceste versete. Un astfel de milenarism literal nu a fost însă niciodată propriu Bisericii. Cel care a prevalat a fost sensul simbolic al acestor texte, versetele prezentate aici, precum şi altele din *Apocalipsă* fiind interpretate ca o proiecţie în viitor a victoriei pe care primii creştini au simţit că o trăiesc în prezent datorită speranţei lor.

Astfel, istoria a fost din ce în ce mai explicit considerată o cale spre o ţintă exterioară, iar nu imanentă ei. Această viziune ar putea fi exprimată printr-o triplă convingere: 1) istoria are un sens, o direcţie de mers, şi nu e o acumulare de fapte absurde şi inutile; 2) acest sens nu este pur imanent, ci se proiectează dincolo de ea, constituind, aşadar, obiectul speranţei, nu al calculului; 3) acest punct de vedere nu atenuează, ci întăreşte sensul evenimentelor contingente: ele reprezintă locul etic în care se decide viitorul metaistoric al aventurii umane.

Văd că până acum am spus multe lucruri asemănătoare, chiar dacă accentele puse şi sursele invocate sunt diferite. Mă bucură acest acord asupra „sensului” pe care îl are istoria şi prin posedarea căruia (citez cuvintele dumneavoastră) „putem să iubim realităţile pământeşti şi să credem – cu caritate – că mai este încă loc pentru Speranţă”.

Este mai greu de răspuns la întrebarea dacă există o „noţiune” de speranţă (şi de responsabilitate a noastră faţă de ziua de mâine) care să le fie comună credincioşilor şi necredincioşilor. Ea trebuie să existe într-un fel sau altul, în practică, pentru că vedem credincioşi şi necredincioşi care trăiesc prezentul găsindu-şi în el un sens şi asumându-şi responsabilităţi. Acest lucru este evident mai ales în cazul angajamentelor gratuite, pe care le facem pe propriul risc, în numele unor valori înalte, fără vreun avantaj vizibil. Vreau să spun, aşadar, că există un *humus* profund la care se raportează atât credincioşii, cât şi necredincioşii, raţionali şi responsabili, probabil fără să-i dea însă acelaşi nume. În momentul dramatic al acţiunii lucrurile contează mai mult decât numele, şi nu are rost să facem o *quaestio de nomine* atunci când se pune problema apărării şi promovării unor valori esenţiale pentru umanitate.

Este evident însă că pentru un credincios, mai ales pentru un catolic, numele lucrurilor au importanţă, fiindcă ele nu sunt arbitrare, ci constituie rezultatul unui act de inteligenţă şi de comprehensiune care, împărtăşit, conduce şi la recunoaşterea teoretică a unor valori comune. În această privinţă eu cred că mai e cale lungă de făcut, iar această cale se numeşte exercitarea inteligenţei şi a curajului în analizarea, împreună, a lucrurilor simple. Isus spune atât de des în Evanghelii: „Cine are urechi de auzit să audă!... Luaţi seama la ce auziţi!... Nu înţelegeţi încă, nici nu pricepeţi?” (*Marcu* 4.9; 8.17 etc.). El nu face apel la teorii filosofice sau la dispute scolastice, ci la acea inteligenţă care ne este dată fiecăruia pentru a înţelege sensul evenimentelor şi a ne orienta. Orice progres, cât de mic, în direcţia acordului asupra marilor lucruri simple ar însemna un pas înainte şi în împărtăşirea motivelor speranţei.

Încă o provocare din finalul scrisorii dumneavoastră mă surprinde: ce funcţie critică poate avea o viziune asupra sfârşitului care să nu implice dezinteresul faţă de viitor, ci o analiză constantă a greşelilor trecutului? Mi se pare clar că nu doar o preocupare pentru un sfârşit iminent ne poate ajuta să evaluăm în mod critic ceea ce a fost. Dacă va fi aşa, ea va constitui o sursă de spaimă,

de frică, de aplecare spre sine sau de fugă spre un viitor „diferit”, exact ca în literatura apocaliptică.

Pentru ca o viziune asupra sfârşitului să aducă în atenţie atât viitorul, cât şi trecutul – ce trebuie reinterpretat în manieră critică –, este necesar ca acest sfârşit să fie „o finalitate”, să aibă caracterul unei valori finale decisive, capabilă să clarifice eforturile prezentului şi să le confere semnificaţie. Dacă prezentul are sens în raport cu o valoare finală recunoscută şi apreciată, pe care eu o pot anticipa prin acte de inteligenţă şi de alegere responsabilă, el îmi permite şi să reflectez lipsit de angoasă asupra greşelilor trecutului. Ştiu că sunt pe drum, întrevăd ţinta, cel puţin în valorile ei esenţiale, ştiu că am posibilitatea să mă îndrept şi să devin mai bun. Experienţa demonstrează că nu ne căim decât pentru ceva ce am întrevăzut că se poate face mai bine. Rămâne ancorat în greşelile sale cel care nu le recunoaşte ca atare pentru că nu vede nimic mai bun în faţa sa şi se întreabă de ce ar renunţa atunci la ceea ce are.

Toate acestea mi se par moduri de declinare a cuvântului „Speranţă”, pe care poate că n-aş fi îndrăznit să-l scriu cu majusculă dacă nu mi-aţi fi dat dumneavoastră exemplul. Aşadar, nu este încă

momentul să ne lăsăm îmbătaţi de televiziune aşteptând sfârşitul. Mai avem multe de făcut împreună.

Carlo Maria Martini
martie 1995

Când începe viaţa umană?

Dragă Carlo Maria Martini,

Potrivit propunerilor iniţiale ale acestei reviste, iată că avem ocazia să reluăm colocviul nostru trimestrial. Scopul acestor schimburi epistolare este identificarea unui domeniu comun de discuţie între laici şi catolici (unde dumneavoastră, amintesc, vorbiţi în calitate de credincios şi de om de cultură, şi nu de reprezentant al Bisericii). Mă întreb însă dacă trebuie să găsim doar puncte de consens. Are rost să ne întrebăm unul pe altul ce gândim despre pedeapsa cu moartea sau despre genocid, ca să descoperim că există un acord profund în privinţa anumitor valori? Dacă dialogul trebuie să aibă loc, se impune ca el să vizeze şi acele probleme în privinţa cărora nu există consens. Dar nu numai atât: dacă, de exemplu, un laic nu crede în Prezenţa reală (a lui Hristos în actul euharistic – n.tr.), în timp ce un

catolic, evident, crede, aceasta nu trebuie să constituie un motiv de neînţelegere, ci de respect reciproc pentru convingerile respective. Punctul critic se află acolo unde disensiunea poate genera ciocniri şi neînţelegeri mai profunde, care se transferă în plan politic şi social.

Unul dintre aceste puncte critice este invocarea valorii vieţii în condiţiile legislaţiei existente referitoare la întreruperile de sarcină. Când ne confruntăm cu probleme de o asemenea importanţă, trebuie să procedăm cu sinceritate, evitând echivocurile: cel care pune întrebarea trebuie să precizeze din ce perspectivă o pune şi ce aşteaptă de la interlocutor. Iată, aşadar, prima precizare: nu mi s-a întâmplat niciodată ca o femeie să afirme că este însărcinată datorită mie, iar eu să o sfătuiesc să avorteze sau să consimt la dorinţa ei de a avorta. Dacă s-ar fi întâmplat, aş fi făcut totul ca să o conving să dea viaţă acelei creaturi, oricare ar fi fost preţul pe care ar fi trebuit să-l plătim împreună. Iar asta pentru că eu cred că naşterea unui copil este un lucru minunat, un miracol al naturii pe care trebuie să-l acceptăm. N-aş îndrăzni să impun însă această poziţie etică a mea (această dispoziţie personală, această convingere intelectuală) nimănui. Consider că este vorba de nişte momente teribile, despre care ştim cu toţii foarte puţin (mă abţin să elaborez vreo tipologie sau o

cazuistică), în care o femeie are dreptul să ia o decizie independentă în ceea ce priveşte corpul, sentimentele, viitorul ei.

Totuşi, alţii invocă drepturile vieţii: dacă în numele dreptului la viaţă nu putem admite ca cineva să-şi ucidă un seamăn şi nici să se sinucidă (evit tentaţia de a discuta limitele legitimei apărări), atunci nu putem permite nici întreruperea drumului unei vieţi incipiente.

Ajungem astfel la a doua precizare: ar fi o dovadă de maliţiozitate dacă eu – în această situaţie – v-aş invita să vă exprimaţi părerea sau să amintiţi învăţătura Bisericii. Vă invit mai degrabă să comentaţi unele reflecţii pe care vi le propun şi să aduceţi în privinţa lor lămuriri referitoare la starea doctrinei. Atunci când flutură, steagul Vieţii mişcă toate sufletele. Aş spune că în primul rând pe cele ale necredincioşilor, ba chiar şi ale ateilor mai „fideişti”, pentru că ei sunt cei care, necrezând într-o instanţă supranaturală, găsesc în ideea de Viaţă, în sentimentul Vieţii, unica valoare, unica sursă a unei posibile etici. Cu toate acestea, nu există concept mai evaziv, mai estompat sau, cum obişnuiesc să spună astăzi logicienii, *fuzzy*. Aşa cum se ştie încă din Antichitate, recunoaştem viaţa nu numai acolo unde există o aparenţă de suflet intelectiv, ci şi în manifestarea unui suflet senzitiv sau vegetativ. Ba chiar,

pentru ecologiştii radicali de astăzi, există o viaţă a însuşi Pământului-mamă, cu munţii şi vulcanii săi, încât aceşti ecologişti se întreabă dacă nu cumva specia umană ar trebui să dispară pentru ca planeta (pe care o ameninţă) să supravieţuiască. Avem vegetarienii, care renunţă la respectul pentru viaţa vegetală ca să o protejeze pe cea animală. Avem asceţii orientali care-şi acoperă gura ca să nu înghită, distrugându-le astfel, microorganisme invizibile.

Recent, la un congres, antropologul african Harris Memel-Fote amintea că atitudinea normală a lumii occidentale a fost *cosmofagă* (frumos termen: am avut şi avem tendinţa de a devora universul); acum va trebui să ne pregătim pentru o formă oarecare de *negociere*: să vedem ce-i poate face omul naturii pentru ca el să supravieţuiască şi ce nu trebuie să-i facă, pentru ca ea să supravieţuiască. Negocierea are loc pentru că nu există încă o regulă fixă; negociem pentru a o stabili. Eu cred că, dincolo de anumite poziţii extremiste, negociem mereu (mai mult emoţional decât intelectual) conceptul nostru de respect pentru viaţă.

Pe cei mai mulţi dintre noi ideea înjunghierii unui porc ne umple de oroare; dar mâncăm liniştiţi şuncă. Eu n-aş putea strivi niciodată un miriapod care se strecoară prin iarbă, dar faţă de ţânţari mă comport violent. Fac

discriminare între o albină şi o viespe (deşi amândouă pot reprezenta o ameninţare pentru mine), poate pentru că îi recunosc albinei virtuţi pe care viespii i le neg. S-ar putea spune că, în timp ce conceptul nostru de viaţă vegetală sau animală este unul estompat, cel de viaţă umană nu este astfel. Şi totuşi, problema i-a tulburat de-a lungul veacurilor pe teologi şi pe filosofi. Dacă din întâmplare o maimuţă, educată corespunzător (sau manipulată genetic), s-ar dovedi în stare nu să vorbească, dar să scrie la un computer propoziţii inteligibile, purtând un dialog, manifestând afecte, memorie, capacitate de a rezolva probleme matematice, de a reacţiona la principiile logice ale identităţii şi ale terţului exclus, am considera-o o fiinţă cvasiumană? I-am recunoaşte drepturi civile? Am socoti-o umană pentru că gândeşte şi iubeşte? Nu considerăm totuşi în mod necesar umană o fiinţă care iubeşte, şi ucidem animale ştiind că mama îşi „iubeşte” progeniturile.

Când începe viaţa umană? Există oare (astăzi, fără să ne întoarcem la obiceiurile spartanilor) vreun necredincios care să afirme că o fiinţă este umană doar atunci când cultura a iniţiat-o întru umanitate, înzestrând-o cu limbaj şi gândire articulate – simple accidente externe plecând de la care, conform Sfântului Toma, se poate deduce prezenţa raţionalităţii şi deci a

uneia dintre diferenţele specifice ale naturii umane –, şi pentru care nu este un delict să ucizi un prunc abia născut, aşadar „infantil” (lat. *infans*, -*antis* „care nu ştie sau nu poate vorbi” – n.tr.)? Nu cred. Toţi considerăm deja o fiinţă umană nou-născutul încă legat de cordonul ombilical. Până unde ne putem întoarce? Dacă viaţa şi umanitatea se află deja în sămânţă (sau chiar în programul genetic), considerăm irosirea seminţei un delict similar omuciderii? Confesorul indulgent al unui adolescent supus tentaţiei n-ar spune aşa ceva; dar nici măcar Scriptura n-o spune. În *Geneză*, păcatul lui Cain este condamnat printr-un blestem divin explicit, în timp ce acela al lui Onan implică moartea sa naturală, datorată sustragerii de la datoria de a da viaţă. Pe de altă parte, şi dumneavoastră o ştiţi mai bine decât mine, traducianismul predicat de Tertulian – potrivit căruia sufletul (şi o dată cu el păcatul originar) se transmite prin intermediul seminţei – a fost repudiat de Biserică. Dacă Sfântul Augustin mai încerca încă să-l atenueze într-o formă de traducianism spiritual, treptat s-a impus creaţionismul, conform căruia fătul primeşte sufletul direct de la Dumnezeu, într-un anumit moment al gestaţiei.

Sfântul Toma a utilizat adevărate comori de subtilitate pentru a explica în ce fel şi de ce trebuie să se

întâmple aşa, iar de aici s-a născut o lungă discuţie despre modul în care fătul trece prin faze pur vegetative şi senzitive, doar după încheierea acestora fiind pregătit pentru a primi sufletul intelectiv în act (tocmai am recitit frumoasele *quaestiones* din *Summa* şi din *Contra Gentiles*); n-am să evoc acum lungile dezbateri care au avut loc pentru a stabili în ce fază a graviditătii se produce această „umanizare" definitivă (pentru că nici nu ştiu până la ce punct teologia actuală mai este dispusă să trateze chestiunea în termenii aristotelici de potenţă şi act). Ceea ce vreau să spun este că în interiorul înseşi teologiei creştine s-a pus problema pragului (extrem de îngust) dincolo de care ceea ce era o ipoteză, un germen – o nedesluşită închegare de viaţă, încă legată de corpul matern, o miraculoasă aspiraţie spre lumină, deloc diferită de cea a seminţei vegetale care, în adâncurile pământului, încearcă să devină floare – trebuie să fie la un moment dat recunoscut ca *animal raţional*, deşi *muritor*. Iar aceeaşi problemă şi-o pune necredinciosul, dispus să recunoască faptul că din acea ipoteză iniţială se naşte totuşi o fiinţă umană. Nu sunt biolog (cum nu sunt nici teolog) şi nu mă simt în stare să mă pronunţ în mod judicios asupra acestui prag, nici asupra existenţei sau nu în realitate a vreunui prag. Nu avem de-a face cu o teorie matematică a catastrofelor

care să ne poată spune dacă există un punct de inflexiune, de explozie subită; poate că suntem condamnaţi să ştim doar că este vorba despre un proces, al cărui rezultat final îl constituie miracolul nou-născutului, şi că nu putem nici lămuri, nici discuta decizia referitoare la punctul în care ieşim din legitimitate. Prin urmare, ori decizia nu trebuie luată, ori luarea ei reprezintă un risc pe care mama şi-l asumă singură, în faţa lui Dumnezeu sau în faţa tribunalului propriei conştiinţe şi al umanităţii.

Am spus că nu vă cer să vă pronunţaţi de pe o poziţie oficială. Aş vrea să comentaţi dezbaterea pasionată a câtorva secole de teologie asupra unei probleme ce stă la baza recunoaşterii noastre ca societate umană. Care e starea actuală a dezbaterii teologice în aspectele sale esenţiale, acum, când teologia nu se mai raportează la fizica aristotelică, ci la certitudinile (şi incertitudinile!) ştiinţei experimentale moderne? Ştiţi că astfel de întrebări nu implică doar o reflecţie asupra problemei avortului, ci o serie dramatică de întrebări foarte noi, legate de ingineria genetică de pildă, şi că despre bioetică discută azi cu toţii, credincioşi sau nu. Care este astăzi poziţia teologului faţă de creaţionismul clasic?

A stabili ce este şi de unde începe viaţa este o cerinţă de care *depinde viaţa noastră*. A-mi pune aceste

întrebări reprezintă, vă rog să mă credeţi, şi pentru mine o sarcină morală, intelectuală şi emoţională foarte dificilă.

Umberto Eco
iunie 1995

Viaţa umană participă la viaţa lui Dumnezeu

Dragă Umberto Eco,

Atrageţi atenţia în mod just, la începutul scrisorii dumneavoastră, asupra scopului acestui colocviu epistolar. Se pune problema să identificăm un domeniu comun de discuţie între laici şi catolici, abordând şi problemele asupra cărora nu există consens – în special acele probleme generatoare de neînţelegeri profunde, care se traduc în conflicte pe plan politic şi social. Sunt de acord, cu condiţia să avem curajul de a dezvălui în primul rând echivocurile care stau la originea incomprehensiunii. Va fi mai uşor atunci să ne confruntăm în privinţa diferenţelor reale. Iar aceasta cu o pasiune şi o sinceritate cu atât mai mari, cu cât fiecare dintre noi acceptăm propria implicare şi punere în

discuţie presupuse de tema tratată, fiind dispuşi să „plătim cu viaţa”. De aceea apreciez mult cea dintâi precizare pe care o faceţi cu privire la Viaţă: naşterea unui copil este „un lucru minunat, un miracol al naturii pe care trebuie să-l acceptăm”.

Pornind de la această evidenţă, recunoaştem totuşi că problema Vieţii (voi spune mai târziu ceva în legătură cu această majusculă folosită de dumneavoastră) este cu siguranţă unul dintre punctele critice de conflict, mai ales în ceea ce priveşte legislaţia referitoare la întreruperile de sarcină. Aici există deja o primă sursă de echivoc. Într-adevăr, una e să vorbim despre viaţa umană şi despre apărarea ei din punct de vedere etic, şi alta să ne întrebăm care este modul concret în care o legislaţie va putea apăra cât mai bine aceste valori într-o situaţie civilă şi politică determinată. O altă sursă de echivoc este aceea numită de dumneavoastră „steagul Vieţii”, care, „atunci când flutură, mişcă toate sufletele”. Cred că sunteţi de acord cu mine asupra faptului că steagurile sunt utile în indicarea unor idealuri înalte de ordin general, dar nu ajută prea mult la rezolvarea unor chestiuni complexe ce dau naştere la conflicte de valori circumscrise aceloraşi idealuri. Este necesară aici o reflecţie atentă, calmă, sensibilă, plină de răbdare. Graniţele sunt întotdeauna zone înşelătoare. Îmi aduc

aminte că în copilărie, plimbându-mă prin munţii de graniţă din Valle d'Aosta, mă surprindeam întrebându-mă unde ar fi cu adevărat punctul exact al limitei dintre două naţiuni. Nu vedeam cum ar fi omeneşte posibilă determinarea lui. Şi totuşi, naţiunile existau, şi erau chiar foarte diferite.

A treia sursă de echivoc este, după părerea mea, confuzia care apare între sensul larg, „analogic" (aşa l-ar numi scolasticii, şi îi citez cu încredere fiindcă mă asiguraţi că aţi recitit pasaje din *Summa* şi din *Contra Gentiles*) al termenului „Viaţă" şi sensul restrâns şi propriu al termenului „viaţă umană". Primul sens cuprinde toate vieţuitoarele din cer, de pe pământ şi de sub pământ, uneori chiar şi „Pământul-mamă", cu tresăririle, cu fecunditatea, cu respiraţia sa. Imnul ambrozian care se cântâ joi noaptea spune, referindu-se la primul capitol din *Geneză*: „În cea de-a patra zi, tot ce trăieşte/ ai scos, o Doamne, din apele primordiale:/ alunecă peştii în mare,/ porumbeii se rotesc în aer". Dar nu acest concept larg de „Viaţă" este acum în discuţie, deşi pot exista şi aici diferenţe culturale şi chiar religioase. Problema etică arzătoare priveşte „viaţa umană".

Lucrurile trebuie însă clarificate şi în această privinţă. Se gândeşte şi se scrie uneori că viaţa umană este

pentru catolici valoarea supremă. Un asemenea mod de exprimare este cel puţin imprecis. El nu corespunde Evangheliilor, care spun „Nu vă fie teamă de cei ce ucid trupul, dar sufletul nu-l pot ucide” (*Matei* 10.28). Viaţa care are valoare supremă pentru Evanghelii nu e cea fizică şi nici cea psihică (pentru care Evangheliile utilizează termenii greceşti *bios*, respectiv *psyché*) ci viaţa divină transmisă omului (cea pentru care se foloseşte termenul *zoé*). *Noul Testament* face o distincţie clară între cei trei termeni, iar primii doi sunt subordonaţi celui de-al treilea: „Cine ţine la viaţa sa (*psyché*), o pierde, pe când cine nu pune preţ pe viaţa sa (*psyché*) în lumea aceasta o va păstra pentru viaţa veşnică (*zoé*)” (*Ioan* 12.25). De aceea, prin „Viaţă” cu majusculă ar trebui să înţelegem înainte de toate acea supremă şi foarte concretă Viaţă şi Fiinţă a lui Dumnezeu însuşi. Aceasta e Viaţa pe care Isus şi-o atribuie („Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa”, *Ioan* 14.6) şi la care fiece bărbat şi femeie sunt chemaţi să fie părtaşi. Valoarea supremă în lumea aceasta este omul trăitor al vieţii divine.

Înţelegem atunci valoarea vieţii umane fizice în concepţia creştină: este viaţa unei persoane chemate să participe la viaţa lui Dumnezeu însuşi. Pentru un creştin, respectul faţă de viaţa umană încă de la prima sa identificare nu este un sentiment generic

(dumneavoastră vorbiţi de „dispoziţie personală”, de „convingere intelectuală”), ci confruntarea cu o responsabilitate precisă: aceea a vieţuitoarei umane concrete, a cărei demnitate nu se sprijină doar pe o apreciere binevoitoare din partea mea sau pe un impuls umanitar, ci pe o chemare divină. Este ceva ce nu e doar „eu”, sau al „al meu”, sau „înăuntrul meu”, ci în faţa mea.

Dar când mă aflu în faţa unei vieţuitoare concrete pe care o pot numi umană, spre cine se îndreaptă bunăvoinţa divină? Amintiţi, pe bună dreptate, că „toţi considerăm deja o fiinţă umană nou-născutul încă legat de cordonul ombilical”. Dar „până unde ne putem întoarce?”. Unde este „pragul”? Invocaţi în mod just subtilele reflecţii ale Sfântului Toma asupra diverselor faze ale dezvoltării omului. Nu sunt filosof, nici biolog şi nu vreau să intru prea mult în astfel de probleme. Toţi ştim însă că astăzi sunt cunoscute mai bine dinamismul dezvoltării umane şi certitudinea determinărilor sale genetice plecând de la un punct care, cel puţin teoretic, poate fi precizat. Încă din momentul conceperii se naşte o fiinţă nouă. Nou înseamnă diferit de cele două elemente care, unindu-se, l-au format. O astfel de fiinţă începe un proces de dezvoltare care o va transforma în acel „copil, lucru minunat, miracol al naturii pe care

trebuie să-l acceptăm”. Despre această fiinţă este vorba, încă de la început. Există o continuitate în identitate.

Dincolo de discuţiile ştiinţifice şi filosofice stă faptul că ceea ce are în faţă un atât de mare destin, de a fi chemat pe nume de Dumnezeu însuşi, este demn încă de la început de un mare respect. Nu mă refer aici la un „drept la Viaţă” generic, care poate rămâne rece şi impersonal. Este vorba de o responsabilitate concretă faţă de cel care e obiectul unei mari şi personale iubiri, aşadar responsabilitate faţă de „cineva”. Astfel numit şi iubit, acest „cineva” are deja un chip, este obiect de afecţiune şi îngrijire. Nicio violare a acestei exigenţe de afecţiune şi de îngrijire nu poate fi trăită decât într-un conflict, într-o suferinţă profundă, într-o dureroasă sfâşiere. Trebuie să facem totul pentru ca acest conflict să nu aibă loc, pentru ca această sfâşiere să nu se producă. Sunt răni care se vindecă foarte greu, poate chiar niciodată. Cea care le poartă semnele este înainte de toate femeia, considerată în mod convenţional cea mai firavă şi mai nobilă din lume.

Dacă în aceasta rezidă problema etică şi umană, problema civilă care rezultă va fi: cum să ajutăm oamenii şi întreaga societate să evite pe cât posibil aceste sfâşieri? Cum să-l susţinem pe cel aflat într-un aparent sau real conflict de îndatoriri, ca să nu fie strivit?

Vă încheiaţi scrisoarea afirmând: „A stabili ce este şi unde începe viaţa este o cerinţă de care *depinde viaţa noastră*”. Sunt de acord, cel puţin asupra lui „ce”. „Unde” poate rămâne un mister, dar este supus valorii lui „ce”. Când ceva are valoare supremă, merită respectul suprem. De aici trebuie pornit în fiecare cazuistică a situaţiilor-limită, care va fi întotdeauna greu de abordat, dar care, începând de acum, nu va mai fi niciodată abordată cu uşurătate.

Rămâne însă o întrebare: am subliniat clar că din punctul de vedere al *Noului Testament* cea care contează nu este viaţa fizică în sine, ci viaţa pe care o transmite Dumnezeu. Cum poate exista dialog asupra unei atât de precise probleme de doctrină „revelată”? Găsesc deja un răspuns în numeroasele dumneavoastră afirmaţii ce exprimă angoasa, frământarea resimţită de fiecare dintre noi în faţa destinului unei vieţi umane, în orice moment al existenţei sale. Există o splendidă metaforă care exprimă în mod laic ceea ce le este comun, în profunzime, catolicilor şi laicilor: metafora „chipului”. Lévinas a vorbit despre chip ca despre o instanţă irecuzabilă. Aş vrea să amintesc însă o spusă a lui Italo Mancini din una dintre ultimele sale cărţi, *Tornino i volti*, aproape un testament: „Lumea noastră, pentru a trăi în ea, a iubi, a ne sfinţi, nu este determinată

de o teorie neutră a fiinţei, de evenimentele istoriei sau de fenomenele naturii, ci de existenţa acestor nemaipomenite centre de alteritate care sunt chipurile, chipuri de privit, de respectat, de mângâiat”.

Carlo Maria Martini
iunie 1995

Bărbaţii şi femeile în viziunea Bisericii

Dragă Martini,

Iată-ne reluând conversaţia noastră, şi vă mărturisesc că mă deranjează un pic faptul că redacţia a hotărât ca eu să fiu cel care începe de fiecare dată: am impresia că sunt arogant. Poate că redacţia se conformează unui clişeu banal potrivit căruia filosofii sunt specializaţi în a formula întrebări al căror răspuns nu-l cunosc, în timp ce un păstor de suflete este prin definiţie cel care are întotdeauna răspunsul potrivit. Din fericire, în scrisorile precedente dumneavoastră aţi demonstrat cât de problematică şi de frământată poate fi reflecţia unui păstor de suflete, dezamăgindu-i astfel pe cei care se aşteptau să îndepliniţi o funcţie oraculară.

Înainte de a vă pune o întrebare pentru care nu am răspuns, aş vrea să stabilesc câteva premise. Atunci când o autoritate religioasă, oricare ar fi ea şi de orice confesiune, se pronunţă asupra unor probleme ce privesc principiile eticii naturale, laicii trebuie să-i recunoască acest drept: pot fi de acord sau nu cu poziţia sa, dar nu au niciun motiv să-i conteste dreptul de a o exprima, chiar dacă ea este critică la adresa modului de viaţă al necredinciosului. Laicii au dreptate să reacţioneze într-un singur caz: atunci când o confesiune încearcă să le impună necredincioşilor (sau aparteneţilor la altă credinţă) comportamente pe care legile statului sau ale religiei lor nu le interzic ori, dimpotrivă, să le interzică altele pe care legile statului sau ale religiei lor le îngăduie.

Nu cred că dreptul acesta e reciproc. Laicii nu au dreptul să critice modul de viaţă al unui credincios – exceptând, fireşte, cazurile în care acest mod de viaţă contravine legilor statului (de pildă, interzicerea de către părinţi a transfuziilor de sânge necesare copiilor lor bolnavi) sau se opune drepturilor celor de altă credinţă. Punctul de vedere al unei confesiuni religioase se exprimă întotdeauna în propunerea unui mod de viaţă considerat optim, în vreme ce punctul de vedere laic ar trebui să considere optim orice mod de viaţă ce rezultă

dintr-o opţiune liberă, cu condiţia ca aceasta să nu împiedice opţiunile altuia.

În principiu, consider că nimeni nu are dreptul să judece obligaţiile pe care diferite confesiuni le impun propriilor credincioşi. Nu am niciun motiv să obiectez împotriva faptului că religia musulmană interzice consumul de băuturi alcoolice; dacă nu sunt de acord, nu mă fac musulman. Nu văd de ce laicii ar trebui să se scandalizeze pentru că Biserica catolică dezaprobă divorţul: dacă vrei să fii catolic, nu divorţa; dacă vrei să divorţezi, fă-te protestant, reacţionează doar dacă Biserica vrea să te împiedice să divorţezi, deşi nu eşti catolic. Mărturisesc că mă irită chiar şi homosexualii care vor să fie recunoscuţi de Biserică sau preoţii care vor să se căsătorească. Eu unul, când intru într-o moschee, mă descalţ, iar la Ierusalim accept faptul că în unele clădiri ascensoarele funcţionează sâmbăta singure, fără liftier, oprindu-se automat la fiecare etaj. Dacă vreau să rămân încălţat sau să comand ascensorul cum vreau eu, mă duc în altă parte. Există recepţii (foarte laice) la care e obligatoriu smochingul, şi depinde de mine să hotărăsc dacă vreau să mă supun unui obicei care mă irită, pentru că trebuie neapărat să particip la acel eveniment, sau dacă vreau să-mi afirm libertatea rămânând acasă.

Dacă apare însă o mişcare a clericilor care consideră că în probleme ce nu ţin de dogmă, cum este celibatul ecleziastic, decizia nu îi aparţine Papei, ci comunităţii adepţilor uniţi împotriva propriilor episcopi, iar împotriva acestei mişcări se naşte solidaritatea numeroşilor credincioşi practicanţi, eu voi refuza să semnez un apel în favoarea lor. Nu pentru că sunt insensibil la problemele lor, ci fiindcă nu aparţin comunităţii lor şi nu am dreptul să-mi bag nasul în treburi care sunt exclusiv ale obştii credincioşilor.

Este cu totul altceva, pentru laicul sensibil, să încerce să înţeleagă de ce Biserica aprobă sau dezaprobă anumite lucruri. Dacă invit la cină un evreu ortodox (cum sunt, de pildă, mulţi dintre colegii mei americani care se ocupă cu filosofia limbajului), am grijă (din politeţe) să-l întreb dinainte ce feluri de mâncare ar dori, dar asta nu mă împiedică să-i cer apoi lămuriri în privinţa bucătăriei cuşer, ca să înţeleg de ce trebuie să evite anumite mâncăruri pe care mie, la prima vedere, mi se pare că le-ar putea consuma şi un rabin. Astfel, mie mi se pare legitim ca un laic să-i poată cere Papei să explice de ce Biserica este împotriva limitării naşterilor, împotriva avortului, împotriva homosexualităţii. Papa îmi răspunde, iar eu trebuie să admit că, întrucât a decis să prezinte o interpretare a preceptului *crescite et multiplicamini*,

răspunsul său este coerent. Aş putea scrie un studiu în care să propun o hermeneutică alternativă, dar până când Biserica nu consimte la interpretarea mea, cuţitul e în mâna sa ori, altfel spus, *stilus*-ul e în mâna scoliastului.

Şi iată că ajung la întrebarea mea. N-am reuşit să găsesc în doctrină raţiuni evidente în baza cărora femeile trebuie excluse de la sacerdoţiu. Dacă Biserica vrea să excludă femeile de la sacerdoţiu – repet –, iau act de decizia sa şi îi respect autonomia în probleme aşa delicate. Dacă aş fi femeie şi aş vrea cu orice preţ să mă număr printre sacerdoţi, aş adera la cultul lui Isis, fără să încerc să forţez mâna Papei. Dar ca intelectual, ca cititor (de multă vreme) al Scripturii, continuu să am nedumeriri pe care aş vrea să le văd înlăturate.

Nu găsesc acele raţiuni în Scriptură. Dacă citesc *Exodul* 29-30 şi cu atât mai mult *Leviticul*, aflu că sacerdoţiul le-a fost încredinţat lui Aaron şi fiilor săi, şi nu soţiilor lor (şi, pe de altă parte, chiar şi urmând, potrivit *Epistolei către Evrei a Sfântului Apostol Pavel*, nu rânduiala lui Aaron, ci pe aceea a lui Melchisedec – care oricum îi precedă istorico-scripturar, vezi *Geneza* 14 –, lucrurile nu se schimbă).

Dacă aş citi însă Biblia ca un fundamentalist protestant, ar trebui să spun, conform *Leviticului*, că

preoţii „nu-şi vor rade capul şi nu-şi vor tunde barba”, apoi să intru în criză citind *Ezechiel* 44.20, potrivit căruia aceştia „vor trebui să-şi tundă părul”; în plus, ambele texte afirmă că preoţii nu au voie să se apropie de morţi. Şi, ca un bun fundamentalist, ar trebui să pretind ca un sacerdot (chiar şi catolic) să se conformeze *Leviticului*, care spune că preotul îşi poate lua femeie, sau lui *Ezechiel*, potrivit căruia un preot se poate căsători doar cu o fecioară sau cu văduva altui preot.

Chiar şi un credincios admite însă că autorul biblic scria adaptând atât cronicile evenimentelor, cât şi argumentele la posibilităţile de înţelegere şi la obiceiurile civilizaţiei căreia i se adresa şi în ochii căreia Iosua, dacă ar fi spus: „Opreşte-te, pământ!” sau de-a dreptul: „Se suspendă legea newtoniană a gravitaţiei universale!”, ar fi trecut drept nebun. Isus a spus că trebuie plătit tributul Cezarului, sugerând astfel ordinea politică mediteraneană, dar aceasta nu înseamnă că un cetăţean european trebuie să plătească astăzi taxe ultimului descendent al Habsburgilor, iar un preot iscusit să spună că va ajunge în iad (sper) cel care se sustrage de la plata tributului datorat ministerului de finanţe al propriei ţări. A noua poruncă interzice să râvneşti la femeia altuia, dar învăţătura Bisericii nu a pus niciodată la îndoială faptul

că această poruncă se adresează, prin sinecdocă, şi femeii, interzicându-i să râvnească la bărbatul alteia.

Este evident astfel, şi pentru credincios, că dacă Dumnezeu a decis ca a doua persoană a Sfintei Treimi să se întrupeze în Palestina, şi în acea epocă, ea nu s-ar fi putut întrupa decât ca bărbat, altminteri cuvântul său n-ar fi avut nicio autoritate. Cred că nu negaţi că, dacă printr-un nepătruns plan divin Hristos s-ar fi întrupat în Japonia, ar fi consacrat orezul şi saké-ul, iar taina euharistiei ar fi rămas aşa cum este. Dacă Hristos s-ar fi întrupat câteva secole mai târziu, când se bucurau de mare trecere profetese montaniste ca Priscilla şi Maximilla, poate că s-ar fi întrupat în femeie, iar aceasta s-ar fi întâmplat poate într-o civilizaţie romană care ţinea la mare preţ vestalele. Ca să negăm această posibilitate ar trebui să afirmăm că femeia este o fiinţă impură. Dacă în vreo civilizaţie sau în vreo epocă cineva a făcut o asemenea afirmaţie, nu este, cu siguranţă, şi cazul actualului pontif.

Pot fi invocate raţiuni simbolice: întrucât preotul este imaginea lui Hristos – preotul prin excelenţă –, iar Hristos era bărbat, pentru a se păstra pregnanţa acestui simbol sacerdoţiul trebuie să fie o prerogativă masculină. Dar trebuie cu adevărat ca planul mântuirii să urmeze legile iconografiei sau ale iconologiei?

Ştim că nu există nicio îndoială asupra faptului că Hristos s-a jertfit şi pentru bărbaţi, şi pentru femei şi că, sfidând obiceiurile vremii sale, a conferit privilegii foarte înalte discipolilor săi de sex feminin; ştim că singura creatură umană născută fără de păcat originar este o femeie, ştim că după înviere Hristos li s-a arătat în primă instanţă femeilor, şi nu bărbaţilor. Nu reprezintă oare toate acestea un indiciu clar al faptului că Isus, polemizând cu legile timpului său, şi în măsura în care le putea în mod raţional încălca, a vrut să dea indicaţii precise referitor la egalitatea sexelor, dacă nu în faţa legilor şi a cutumelor istorice, cel puţin în privinţa planului mântuirii? Nici măcar nu îndrăznesc să mă aventurez în acea *vexata quaestio* a interpretării ca singular sau plural a termenului „Elohim”, care apare la începutul *Genezei*, şi să spun că din punct de vedere gramatical Dumnezeu era de un anume sex (şi, de asemenea, mă limitez la a considera o simplă figură retorică, fără implicaţii teologice, afirmaţia lui Ioan Paul I conform căreia Dumnezeu ar fi o Mamă).

Argumentul simbolic nu mă satisface, cum nu mă satisface nici argumentul arhaic potrivit căruia femeia, în anumite momente ale vieţii, secretă impurităţi (chiar dacă argumentul a fost susţinut în trecut; e ca şi cum o

femeie care are menstruaţie sau care naşte în sânge ar fi mai impură decât un preot care are SIDA).

Atunci când sunt dezorientat în probleme de doctrină, apelez la singura persoană în care am încredere: Toma de Aquino. Toma, doctorul angelic care înainte de toate era un om de un bun-simţ extraordinar, se confruntă în repetate rânduri cu problema prerogativei exclusiv masculine a sacerdoţiului. Ca să ne limităm la *Summa theologiae*, Sfântul Toma ridică această problemă în II, 11, 2, vizavi de afirmaţia paulină (nici sfinţii nu sunt perfecţi) potrivit căreia femeile trebuie să tacă în biserică, şi nici nu le este îngăduit să-i înveţe pe alţii. Toma arată însă că în *Pilde* se spune: „*Unigenitus fui coram matrem meam, ea docebat me*”. Cum rezolvă dilema? Acceptând antropologia timpului său (şi ce-ar fi putut face?): sexul feminin trebuie să fie subordonat celui masculin, iar femeile nu sunt desăvârşite în înţelepciune.

În III, 31, 4, Toma se întreabă dacă materia corpului lui Hristos ar putea fi asumată de un corp feminin (ştiţi că existau teorii gnostice care susţineau că Hristos a trecut prin corpul Mariei ca apa printr-un tub, ca printr-un vehicul contingent, fără a fi atins de acesta, fără a fi întinat de nicio *immunditia* asociată fiziologiei naşterii). Toma aminteşte că, dacă Hristos trebuia să fie o fiinţă

umană, *convenientissimum tamen fuit ut de foemina carnem acciperet*, pentru că, potrivit lui Augustin, „izbăvirea omului trebuie să se arate în amândouă sexele”. Şi totuşi, nu reuşeşte să se elibereze de antropologia vremii sale, continuând să admită că Hristos trebuia să fie bărbat pentru că sexul masculin este cel mai nobil.

Toma ştie însă să depăşească inevitabila antropologie a timpului său. Nu poate nega că bărbaţii le sunt superiori femeilor şi mai înclinaţi spre înţelepciune decât ele, dar de mai multe ori se străduieşte din răsputeri să explice cum de femeilor li s-a încredinţat darul profeţiei, iar stareţelor îndrumarea sufletelor şi învăţătura, şi iese din dificultate prin sofisme elegante şi chibzuite. Totuşi, nu pare convins şi, cu abilitatea ce-l caracterizează, răspunde indirect sau se preface a nu-şi aminti că răspunsese înainte, în I, 99, 2: dacă sexul masculin este cel mai bun, de ce în starea primordială, înainte de păcatul originar, Dumnezeu a îngăduit să se nască femei? Şi răspunde că era potrivit ca în starea primordială să apară şi bărbaţi, şi femei. Nu pentru a garanta continuitatea speciei, întrucât oamenii erau nemuritori şi nu era necesară introducerea bisexualităţii ca o condiţie a supravieţuirii speciei, ci pentru că (vezi *Supplementum* 39, 1, care nu este scris de Toma, el

susţinând însă această opinie în alte locuri) „sexul nu stă la suflet”, şi într-adevăr pentru Toma sexul era un accident care survenea într-un stadiu avansat al gestaţiei. Era necesar, şi potrivit, să se creeze două sexuri deoarece (iar acest fapt este precizat în III, 4, *respondeo*) există o combinatorică exemplară în generarea fiinţelor umane: primul om a fost conceput fără bărbat şi fără femeie, Eva se naşte din bărbat, fără aport feminin, Hristos din femeie, fără aport masculin, dar toţi ceilalţi oameni se nasc din bărbat şi femeie. Şi, cu cele trei mirabile excepţii, regula este aceasta, şi acesta e planul divin.

În III, 67, 4, Toma se întreabă dacă femeia poate boteza, şi înlătură cu uşurinţă obiecţiile pe care le ridică tradiţia: Hristos este cel ce botează, dar (aşa cum deduce Toma din *Coloseni* 3.11, însă lucrul este exprimat mai clar în *Galateni* 3.28), întrucât „*in Christo non est masculus neque foemina*”, aşa cum poate boteza un bărbat, poate boteza şi o femeie. Apoi (puterea opiniei generale!) concede că, deoarece „*caput mulieris est vir*”, dacă sunt de faţă bărbaţi, femeia nu trebuie să boteze. În *ad primum* el distinge însă foarte clar între ceea ce „nu-i este permis” unei femei (din punctul de vedere al uzanţelor) şi ceea ce ea „poate” totuşi să facă (din punctul de vedere al dreptului). Iar în *ad tertium*

precizează că, dacă e adevărat că în rânduiala celor trupeşti femeia este principiu pasiv şi doar bărbatul este principiu activ, în măsura în care atât bărbatul, cât şi femeia acţionează în virtutea lui Hristos, această ierarhie nu este valabilă.

Totuşi, în *Supplementum* 39, 1 (amintesc însă că acesta nu e scris de el), punându-şi direct întrebarea dacă femeia poate accede la ordinele sacerdotale, răspunde apelând din nou la argumentul simbolic: sacramentul este şi un semn, iar pentru validitatea sa este necesar nu doar „lucrul”, ci şi „semnul lucrului”: şi, întrucât în sexul feminin nu este semnificată nicio proeminenţă, femeia trăind în stare de supunere, aceste ordine nu-i pot fi conferite.

E drept că, într-o *quaestio* pe care nu mi-o amintesc, Toma utilizează şi argumentul *propter libidinem*: cu alte cuvinte, dacă preotul ar fi femeie, credincioşii (bărbaţi!) s-ar excita văzând-o. Dat fiind faptul că printre credincioşi sunt însă şi femei, cum rămâne cu tinerele care s-ar putea excita la vederea unui „preot frumos” (amintiţi-vă paginile din *Mănăstirea din Parma*, a lui Stendhal, despre fenomenele de incontinenţă pasională suscitate de predicile lui Fabrice del Dongo)? Istoria universităţii bologneze relatează despre o anume Novella d’Andrea, din secolul al XIV-lea, obligată să

predea studenţilor din spatele unei perdele, pentru a nu-i distrage cu frumuseţea ei. Daţi-mi voie să cred că nu Novella era de o splendoare insuportabilă, ci studenţii erau înclinaţi spre o indisciplină specifică lor. Se punea, aşadar, problema educării studenţilor, sau se pune problema educării credincioşilor, iar nu a excluderii femeilor de la *gratia sermonis*.

În concluzie, impresia mea este că nici măcar Toma nu putea spune cu precizie de ce sacerdoţiul trebuie să fie o prerogativă masculină, decât admiţând (aşa cum făcea el, în mod inevitabil, având în vedere ideile epocii) că bărbaţii sunt superiori în inteligenţă şi demnitate. Nu mi se pare însă că aceasta este poziţia actuală a Bisericii, ci mai degrabă cea a societăţii chineze, despre care am aflat de curând, cu oroare, că încearcă să elimine nou-născuţii de sex feminin, lăsând în viaţă numai băieţii.

Iată nedumeririle mele. Care sunt raţiunile doctrinare ale interzicerii sacerdoţiului în cazul femeilor? Dacă doar din raţiuni istorice, de oportunitate simbolică, credincioşii sunt încă obişnuiţi cu imaginea unui preot bărbat, n-ar exista niciun motiv să-i cerem Bisericii să se grăbească (deşi mi-ar plăcea să cunosc o dată precisă, înainte de Învierea Trupului).

În mod evident însă, problema nu este a mea. Eu sunt doar un curios. Poate că cealaltă jumătate a Cerului (cum spun chinezii) este mai nerăbdătoare.

Umberto Eco
octombrie 1995

Biserica nu împlineşte aşteptări, ea celebrează mistere

Dragă Eco,

V-a revenit din nou sarcina de a începe dialogul nostru. Cred însă că stabilirea celui care trebuie să înceapă nu ţine de raţiuni ideologice, ci de probleme practice. În luna septembrie am avut de îndeplinit o serie de angajamente în străinătate şi poate că redacţia a considerat că e mai simplu să vă contacteze pe dumneavoastră. Vreau să vă pun şi eu o întrebare, pe care o păstrez însă pentru data viitoare: este o întrebare la care chiar nu ştiu să răspund şi în privinţa căreia nu mi-e de ajutor nici măcar acea „funcţie oraculară” atribuită uneori duhovnicilor. Funcţia oraculară poate fi atribuită în cel mai bun caz profeţilor: din păcate însă, aceştia sunt foarte puţini astăzi.

Întrebarea pe care am de gând să v-o pun se referă la fundamentul ultim al eticii din punctul de vedere al unui laic. Aş vrea mult ca toţi bărbaţii şi femeile din lume să aibă fundamente etice clare pentru faptele lor şi sunt convins că există destule persoane care acţionează corect, cel puţin în anumite împrejurări, fără să se raporteze la un fundament religios al vieţii. Nu reuşesc însă să înţeleg ce justificare ultimă dau ei propriilor acţiuni.

Lăsând însă deoparte pentru moment această întrebare pe care o voi ilustra într-o scrisoare viitoare, dacă mi se va oferi posibilitatea de a avea prima replică, trec la reflecţiile dumneavoastră asupra „chestiunii arzătoare" a sacerdoţiului feminin. Afirmaţi că, în calitate de laic, respectaţi poziţiile adoptate de confesiunile religioase în privinţa principiilor şi a problemelor de etică naturală, dar că nu admiteţi ca necredincioşilor sau aparteneţilor la altă credinţă să li se impună comportamente pe care legile statului nu le interzic. De bună seamă că sunt de acord cu dumneavoastră. Orice impunere din exterior a unor principii sau comportamente religioase celor care nu consimt la ele violează libertatea de conştiinţă. Voi spune chiar mai mult: dacă asemenea impuneri au existat în trecut, în contexte culturale diferite de cele actuale şi din raţiuni

pe care astăzi nu le mai putem împărtăşi, se cuvine ca acea confesiune religioasă să le recunoască.

O astfel de poziţie curajoasă a adoptat Ioan Paul al II-lea în scrisoarea prilejuită de apropiatul jubileu al mileniului doi, intitulată *Tertio millennio adveniente*: „Un alt capitol dureros asupra căruia fiii Bisericii nu se pot întoarce fără căinţă în suflet îl constituie consimţământul tacit, cu deosebire în anumite secole, acordat unor *metode caracterizate de intoleranţă şi chiar de violenţă* în slujba adevărului... Este adevărat că o judecată istorică dreaptă nu poate să nu aibă în vedere o atentă examinare a condiţionărilor culturale ale momentului... Dar considerarea circumstanţelor atenuante nu exonerează Biserica de datoria de a regreta profund slăbiciunile atâtor fii ai săi... Din acele urme dureroase ale trecutului se naşte o lecţie pentru viitor, care trebuie să determine orice creştin să rămână statornic principiului de aur dictat de conciliu (*Dignitatis humanae*, 1): «adevărul nu se impune decât pe baza adevărului însuşi, care pătrunde în minţi cu blândeţe şi în acelaşi timp cu vigoare»„.

Aş face totuşi o precizare importantă în legătură cu afirmaţiile dumneavoastră referitoare la „legile statului”. Sunt de acord, ca principiu general, că o confesiune religioasă trebuie să se circumscrie sferei legislative a

statului şi că, pe de altă parte, laicii nu au dreptul să cenzureze modul de viaţă al unui credincios care se încadrează în aceste legi. Cred însă (şi sunt convins că îmi împărtăşiţi opinia) că nu se poate vorbi despre „legile statului” ca despre ceva absolut şi imuabil. Legile exprimă conştiinţa comună a majorităţii cetăţenilor, iar o atare conştiinţă este supusă jocului liber al dialogului şi al propunerilor alternative, de care depind (sau pot depinde) convingeri etice profunde. Este evident astfel că anumite curente de opinie, deci şi confesiuni religioase, pot încerca să influenţeze în mod democratic aspectul acelor legi pe care nu le consideră corespunzătoare unui ideal etic ce apare în viziunea lor nu doar ca unul confesional, ci comun tuturor cetăţenilor. În aceasta constă delicatul joc democratic ce prevede o dialectică a opiniilor şi a credinţelor, în speranţa că din acest schimb se va dezvolta conştiinţa morală care stă la bază unei convieţuiri armonioase.

Acesta este sensul în care îmi explic „chestiunea arzătoare” legată de sacerdoţiul refuzat femeilor de către Biserica catolică: pentru că ea rezultă, în mod just, din dorinţa unui laic sensibil de a încerca să înţeleagă de ce Biserica aprobă sau dezaprobă anumite lucruri, chiar dacă aici nu este vorba de o chestiune etică, ci de una teologică. Se pune problema de a înţelege de ce Biserica

catolică, şi o dată cu ea toate Bisericile Orientului, adică toate Bisericile ce reclamă o tradiţie bimilenară, continuă să se conformeze de atâta vreme unei practici culturale potrivit căreia femeile sunt excluse de la sacerdoţiu.

Spuneţi că n-aţi reuşit încă să găsiţi în doctrină raţiuni elocvente care să îndreptăţească acest fapt, chiar şi respectând autonomia Bisericii în chestiuni aşa delicate. Vă exprimaţi nedumeririle referitoare la interpretarea Scripturii, prezentaţi aşa-zisele raţiuni teologice, raţiunile simbolice sau chiar biologice, pentru ca în cele din urmă să supuneţi unei analize subtile câteva pagini ale Sfântului Toma în care până şi acest om „de un bun-simţ extraordinar” pare să se complacă în argumentaţii nu prea coerente.

Să reexaminăm cu calm toate aceste puncte, deşi mă voi abţine de la consideraţii foarte subtile: nu pentru că nu-mi plac sau că îmi par superflue, dar mă tem că altminteri această scrisoare, care face parte dintr-un epistolar public, nu-şi va găsi cititori. Mă întreb deja dacă aceia care nu cunosc bine Scriptura, cu atât mai puţin scrierile Sfântului Toma, au fost în stare să urmărească tot ce aţi spus în legătură cu ele: dar mă bucur că aţi adus în discuţie aceste texte, fiindcă mă simt în elementul meu în ele şi, de asemenea, fiindcă sper că vreun cititor va dori măcar să le răsfoiască.

Să trecem, aşadar, la Scriptură. Invocaţi înainte de toate un principiu general hermeneutic, conform căruia textele nu trebuie interpretate din perspectiva liberalismului fundamentalist, ci ţinând cont de epoca şi mediul în care au fost scrise. Sunt întru totul de acord cu acest principiu şi cu impasurile în care sfârşeşte o exegeză fundamentalistă. Aş vrea să precizez însă că nici măcar un fundamentalist nu s-ar simţi incomodat de regula amintită de dumneavoastră cu privire la tunsoarea capului şi a bărbii preoţilor.

Citaţi *Ezechiel* 44.20 şi *Leviticul* (cred că e vorba de capitolele 19.27-28 şi 21.5, *cf*. şi *Deuteronomul* 14.1), spunând că dacă ar trebui să interpretăm literal aceste texte am ajunge la o contradicţie: barba neîngrijită în *Levitic* şi tunderea obligatorie în *Ezechiel*. Mie însă (şi multor exegeţi) mi se pare că în această chestiune de detaliu (citată aici doar cu titlu de exemplu) *Ezechiel* nu intenţionează să contrazică *Leviticul*: acesta din urmă urmăreşte să interzică anumite rituri de doliu, probabil de origine păgână (versetul 21.5 spune: „să nu-şi radă capul, să nu-şi tundă marginea bărbii şi să nu-şi facă tăieturi pe trupurile lor pentru morţi”, iar *Ezechiel* se referă probabil la aceeaşi normă). Nu spun asta nici în apărarea fundamentaliştilor, nici pentru a încuraja o pieptănătură sau alta, ci pentru a arăta că nu e

întotdeauna uşor de precizat ce anume vrea Biblia să spună în anumite privinţe, nici de stabilit dacă în legătură cu un argument dat ea se pronunţă în acord cu uzanţele vremii sau indică o condiţie permanentă a poporului lui Dumnezeu.

În ce priveşte tema noastră, exegeţii care au căutat în Biblie argumente pozitive pentru sacerdoţiul feminin s-au aflat mereu în dificultate.

Ce-ar fi de spus despre argumentele ce s-ar putea numi „teologice”, exemplificate prin orez şi saké, care ar fi putut deveni materia euharistiei dacă „printr-un nepătruns plan divin Hristos s-ar fi întrupat în Japonia”. Dar teologia nu e ştiinţa posibililor sau „a ceea ce ar fi putut să fie dacă...”: ea nu poate decât să plece de la datele pozitive şi istorice ale Revelaţiei şi să încerce să le înţeleagă. În acest sens, este de netăgăduit că Isus Hristos i-a ales pe cei doisprezece apostoli. De aici trebuie pornit pentru a determina orice altă formă de apostolat în Biserică. Nu se pune problema să căutăm raţiuni *a priori*, ci să acceptăm că Dumnezeu s-a arătat într-un anume fel şi într-o anume istorie, iar această istorie, în singularitatea ei, ne determină şi astăzi.

În aceeaşi ordine de idei, sunt de acord cu dumneavoastră că raţiunile simbolice, cel puţin aşa cum au fost ele expuse până acum, nu sunt convingătoare *a*

priori. Amintiţi, pe bună dreptate, înaltele privilegii acordate de Hristos femeilor care l-au urmat şi cărora li s-a arătat mai întâi după înviere. În dezacord cu legile timpului său, Isus Hristos a dat unele indicaţii clare privind egalitatea sexelor. Toate acestea constituie un fapt sigur din care Biserica trebuie, în timp, să tragă toate concluziile cuvenite, şi nu ne putem aştepta ca forţa acestor principii operative să fi fost deja recunoscută în întregime. Este depăşit, cu siguranţă, şi argumentul arhaic de tip biologic.

De aceea nici Sfântul Toma, un om cu o vastă cultură şi cu mult bun-simţ, dar care nu se putea îndepărta prea mult de concepţiile ştiinţifice ale vremii şi de toate habitudinile mentale ale contemporanilor săi, nu poate propune argumente convingătoare pentru noi, cei de astăzi. Renunţ să vă urmez în analiza subtilă pe care o faceţi diferitelor pasaje din *Summa*, nu pentru că nu le găsesc interesante, ci fiindcă mă tem că cititorul nu ne poate urmări. Din analiza dumneavoastră reiese însă că Sfântul Toma oscila oarecum între principii diferite şi se străduia să găsească raţiuni pentru practica Bisericii, conştient totuşi că nu este pe de-a-ntregul convingător. Cel mai mult îl împiedica principiul „*sexus masculinus est nobilior quam femininus*” (*Summa*, III, 31, 4 *ad primum*), pe care, pe de o parte, îl aplica, fiind evident pentru

vremea sa, dar care pe de altă parte contrasta cu prerogativele date femeilor de Hristos şi Biserică. Un astfel de principiu se dovedeşte astăzi perimat, iar raţiunile teologice pe care Sfântul Toma le deriva din el nu se mai susţin.

Dar atunci, mă veţi întreba, ce rezultă de aici? Rezultă un lucru foarte simplu şi foarte important: că o practică a Bisericii adânc înrădăcinată în tradiţia sa şi de la care nu s-a făcut nicio excepţie în două milenii de istorie nu este legată doar de raţiuni abstracte sau apriorice, ci de ceva care ţine de însuşi misterul ei. Chiar faptul că atâtea raţiuni invocate de-a lungul veacurilor în sprijinul sacerdoţiului exclusiv masculin nu mai pot fi astăzi susţinute, în timp ce practica rezistă cu dârzenie (e de ajuns să ne gândim la crizele care, chiar şi în afara Bisericii catolice, respectiv în comunitatea anglicană, determină practica opusă), ne atrage atenţia că avem de-a face nu numai cu raţionamente umane, ci cu dorinţa Bisericii de a rămâne credincioasă actelor mântuitoare care au generat-o şi care nu rezultă din proiecte umane, ci din lucrarea lui Dumnezeu însuşi.

Derivă de aici două consecinţe importante pe care actualul pontif le respectă cu stricteţe. Este vorba, pe de o parte, de punerea în valoare a rolului şi a prezenţei femeilor în toate aspectele vieţii sociale şi bisericeşti,

într-o măsură mult mai mare ca până acum. Pe de altă parte, se pune problema ca natura sacerdoţiului şi a celorlalte funcţii ecleziastice să fie explicată printr-o analiză mult mai profundă decât în secolele trecute. Îmi îngădui să citez aici o foarte importantă afirmaţie a celui de-al V-lea Conciliu de la Vatican: „Sporeşte cu adevărat înţelegerea, atât a lucrurilor, cât şi a mesajelor transmise, fie prin studiul şi reflecţia credincioşilor, care le cumpănesc în inima lor (*cf. Luca* 2.19 şi 51), fie prin experienţa determinată de o înţelegere mai profundă a lucrurilor spirituale, fie prin predicile celor care o dată cu moştenirea misiunii apostolice au primit harul adevărului încredinţat. De-a lungul secolelor, Biserica a căutat fără încetare deplinătatea adevărului divin, în care să se împlinească cuvântul lui Dumnezeu” (*Dei Verbum* n. 8).

Biserica recunoaşte, aşadar, că nu a ajuns încă la deplina înţelegere a misterelor pe care le trăieşte şi le celebrează, dar priveşte cu încredere spre un viitor în care îi va fi dat să trăiască nu doar împlinirea aşteptărilor şi a dorinţelor umane, ci şi a făgăduinţelor lui Dumnezeu. Urmându-şi calea, se fereşte să se abată de la practica şi de la pilda oferită de Isus Hristos, pentru că doar respectându-le în mod exemplar va putea înţelege implicaţiile izbăvirii, care, aşa cum aminteşte Sfântul Toma citându-l pe Augustin, *in utroque sexu debuit*

apparere: „A fost foarte potrivit ca Fiul lui Dumnezeu să primească trupul de la o femeie... fiindcă astfel a fost înnobilată întreaga natură umană. Pentru aceasta Augustin spune: «Izbăvirea omului trebuie să se arate în amândouă sexele»” (*Summa*, III, 31, 4).

Carlo Maria Martini
octombrie 1995

Unde află laicul lumina binelui?

Dragă Eco,

Iată-mă pregătit cu întrebarea pe care intenţionam să v-o pun şi pe care am formulat-o deja în scrisoarea trecută. Ea se referă la fundamentul ultim al eticii din punctul de vedere al unui laic, în climatul „postmodernist”. Mai precis: pe ce îşi întemeiază certitudinea şi obligativitatea acţiunii sale morale cel care nu apelează, pentru fundamentarea unei etici absolute, la principii *metafizice* sau, în orice caz, la valori transcendente şi nici la *imperative categorice* universal valabile? Ca să formulez mai simplu (pentru că unii cititori mi s-au plâns că dialogurile noastre sunt prea dificile), ce temeiuri dau acţiunii lor cei care înţeleg să

afirme şi să pună în practică principii morale putând reclama chiar şi sacrificarea vieţii, dar care nu recunosc un Dumnezeu personal? Sau: cum pot ajunge, în lipsa recursului la un Absolut, să spun despre anumite acţiuni că nu le pot îndeplini sub nicio formă, cu niciun preţ, iar despre altele că trebuie îndeplinite orice-ar fi? Desigur, există legile, dar în virtutea cărui fapt se poate cere chiar şi preţul vieţii?

Despre această problemă şi despre altele asemănătoare aş vrea să discutăm acum.

Fireşte, aş vrea mult ca toţi bărbaţii şi femeile din lume, chiar şi aceia care nu cred în Dumnezeu, să posede fundamente etice clare pentru corectitudinea faptelor lor şi să acţioneze în conformitate cu ele. Sunt chiar convins că există destule persoane care acţionează corect, cel puţin în împrejurările obişnuite ale vieţii, fără să se raporteze la un fundament religios al existenţei umane. Ştiu că există şi oameni care, fără să creadă într-un Dumnezeu personal, sunt gata să-şi dea viaţa pentru a nu se abate de la convingerile lor morale. Nu reuşesc însă să înţeleg ce justificare ultimă dau ei propriilor acţiuni.

Este cât se poate de evident că şi o etică „laică” poate găsi şi recunoaşte *de facto* norme şi valori valabile pentru o convieţuire umană corectă. Astfel se nasc, de

fapt, multe legislaţii moderne. Dar pentru ca temeiul acestor valori să nu permită confuzii sau incertitudini, mai ales în cazurile-limită, şi pentru a nu fi interpretat doar ca obicei, convenţie, uzanţă, comportament funcţional sau util ori ca necesitate socială, trebuie ca acest temei să nu fie legat de niciun principiu variabil sau negociabil.

Iar aceasta în special atunci când nu ne mai aflăm pe teritoriul legilor civile sau penale, ci, depăşindu-le, intrăm în sfera raporturilor interpersonale, a responsabilităţii pe care fiecare o are faţă de aproapele său dincolo de o lege scrisă, în sfera gratuităţii şi a solidarităţii.

Nu vreau să tulbur conştiinţa nimănui prin această analiză a insuficienţei unui temei pur umanist. Încerc doar să înţeleg ce se întâmplă înăuntru, la nivelul raţiunilor de fond, pentru a putea promova o colaborare mai intensă, pe teme etice, între credincioşi şi necredincioşi.

Este ştiut faptul că între marile religii s-a iniţiat o cale comună de dialog şi de comparaţie, pentru afirmarea principiilor etice împărtăşite de toţi. Se urmăreşte în acest mod nu numai eliminarea cauzelor oricărei dispute religioase între popoare, ci şi susţinerea mai eficientă a promovării omului. Cu toate dificultăţile istorice şi

culturale pe care un astfel de dialog le comportă, acesta a devenit posibil datorită faptului că toate religiile stabilesc, chiar dacă prin modalităţi diferite, un Mister transcendent ca fundament al unei acţiuni morale. S-a reuşit astfel identificarea unei serii de principii generale şi de norme de comportament în care orice religie se poate recunoaşte şi în vederea cărora poate coopera, în cadrul unui efort comun, fără să-şi renege totuşi niciuna dintre credinţele sale. Într-adevăr, „religia poate întemeia într-o manieră lipsită de echivoc pentru că morala, normele şi valorile etice trebuie să angajeze *necondiţionat* (şi nu doar când ne convine) şi, prin urmare, *universal* (la nivelul tuturor categoriilor, claselor şi raselor). Umanul se menţine ca atare în măsura în care este fondat pe divin. A devenit limpede că doar necondiţionatul poate obliga în mod absolut, doar Absolutul poate angaja în mod absolut” (Hans Küng, *Progetto per un’etica mondiale*, Milano, Rizzoli, 1991, p. 116).

Este oare posibil un dialog similar şi în raportul dintre credincioşi şi necredincioşi, în special dintre catolici şi laici, în ceea ce priveşte problemele etice? M-am străduit să surprind, în expresiile unor laici, ceva care să corespundă unei raţiuni profunde şi *absolute*, într-un fel sau altul, a acţiunii lor morale.

De pildă, am fost foarte interesat de raţiunea pe care îşi întemeiază unii datoria apropierii şi a solidarităţii, fără să recurgă la un Dumnezeu, Tată şi Creator al tuturor, şi la Isus Hristos, fratele nostru. Ei se exprimă cam aşa: celălalt este în noi! Este în noi, trecând peste felul în care îl tratăm, peste faptul că îl iubim, îl urâm sau ne este indiferent.

Cred că acest concept al *celuilalt în noi* este considerat de o parte a gândirii laice temeiul esenţial al oricărei idei de solidaritate. Mă surprinde foarte mult, mai ales când îl văd (*cf. I Corinteni* 12 şi *Romani* 12) determinând, în practică, acte de solidarizare chiar şi cu cel îndepărtat, cu străinul. Mă surprinde şi pentru că, în lumina reflecţiilor Sfântului Pavel cu privire la Trupul unic ale cărui membre suntem cu toţii, acest concept asumă un puternic realism şi poate fi interpretat din perspectiva credinţei creştine. Mă întreb însă tocmai dacă, lipsită de această justificare de fond, interpretarea laică este suficientă, dacă are acea putere de convingere ineluctabilă, putând susţine, de pildă, şi iertarea duşmanilor. Mi se pare că fără exemplul şi cuvântul lui Isus Hristos, care pe cruce fiind şi-a iertat călăii, chiar şi tradiţiile religioase sunt în dificultate în această din urmă privinţă. Ce să mai spunem atunci de o etică laică?

Recunosc, aşadar, că există mulţi oameni care acţionează corect din punct de vedere etic, împlinind uneori chiar acte de mare altruism, fără să aibă sau fără să-şi dea seama că au un fundament transcendent pentru faptele lor, fără să se raporteze la un Dumnezeu creator, nici la vestirea Împărăţiei lui Dumnezeu cu toate consecinţele sale etice, nici la moartea şi învierea lui Isus şi la darul Sfântului Duh, nici la făgăduinţa vieţii eterne: din acest realism consider eu că provine forţa acelor convingeri etice care, în slăbiciunea mea, aş vrea să mă lumineze şi să mă întărească mereu în tot ceea ce fac. Dar cei care nu se raportează la astfel de principii? Unde află ei lumina şi puterea de a face binele nu numai în împrejurări simple, dar şi în acelea care implică încercări situate la limita puterii omeneşti, şi mai ales în acelea care presupun confruntarea cu moartea? De ce altruismul, sinceritatea, dreptatea, respectul faţă de ceilalţi, iertarea duşmanilor reprezintă întotdeauna un bine şi trebuie să fie preferate atitudinilor contrare, chiar şi cu preţul vieţii? Şi cum se poate stabili cu certitudine, în cazurile concrete, ce anume este altruism şi ce nu e? Şi dacă nu există o justificare ultimă şi în permanenţă valabilă a unor astfel de atitudini, cum este practic cu putinţă ca ele să prevaleze de fiecare dată, să fie mereu învingătoare? Dacă până şi cei care dispun de

argumente puternice în sprijinul unui comportament etic întâmpină dificultăţi în a li se conforma, ce se va întâmpla cu cei ale căror argumente sunt fragile, incerte şi oscilante?

Mi-e greu să cred că o existenţă inspirată de aceste norme (altruism, sinceritate, dreptate, solidaritate, iertare) poate rezista mult şi în orice condiţii dacă valoarea absolută a normei morale nu se întemeiază pe principii *metafizice* sau pe un Dumnezeu personal.

Este foarte important ca laicii şi credincioşii să găsească un cadru comun în ceea ce priveşte etica, pentru a putea colabora în vederea promovării omului, a dreptăţii şi păcii. Este evident că apelul la demnitatea umană constituie un principiu care fondează simţiri şi practici comune: celălalt nu trebuie folosit niciodată ca un instrument, inviolabilitatea sa va fi întotdeauna respectată, orice persoană va fi considerată o realitate indisponibilă şi intangibilă. Şi în acest caz ne putem însă întreba care este justificarea ultimă a unor astfel de principii. Ce fundamentează în realitate demnitatea umană, dacă nu faptul că orice fiinţă umană este o persoană deschisă spre ceva mai înalt şi mai mare decât ea? Doar astfel evită circumscrierea în termeni intramundani şi îi este garantată o indisponibilitate pe care nimic n-o poate contesta.

Îmi doresc, aşadar, foarte mult aprofundarea a tot ceea ce permite o acţiune comună a credincioşilor şi necredincioşilor în planul promovării persoanei. Ştiu totuşi că, atunci când nu există acord asupra principiilor ultime, mai devreme sau mai târziu, în special când se ajunge la cazuri-limită şi la probleme de frontieră, se iveşte ceva care demonstrează că există divergenţe de fond. Colaborarea devine atunci mai dificilă, iar uneori apar judecăţi etice contradictorii legate de aspecte cruciale ale vieţii şi morţii.

Cum să procedăm atunci? Să ne aplecăm, cu modestie şi umilinţă, asupra acelor puncte în care suntem de acord, sperând că diferenţele şi contradicţiile nu vor apărea? Sau să încercăm împreună să aprofundăm raţiunile pentru care există de fapt acordul în privinţa temelor generale, de pildă tema dreptăţii, a păcii, a demnităţii umane, astfel încât să ajungem la acele raţiuni nenumite ce stau în spatele alegerilor cotidiene şi în care se vădeşte fie non-coincidenţa, fie, poate, posibilitatea de a merge dincolo de scepticisme şi agnosticisme, spre un „Mister” căruia să ne încredinţăm, pentru că din această încredinţare se naşte şi posibilitatea întemeierii unei acţiuni comune vizând o lume mai umană?

Aş vrea să cunosc reflecţiile dumneavoastră asupra acestei teme pasionante. Discutarea unor probleme etice particulare ne conduce de fapt întotdeauna la a ne pune întrebările legate de fundamente. De aceea, cred că merită să examinăm şi astfel de teme, pentru a aduce măcar un pic de lumină asupra a ceea ce gândeşte fiecare şi pentru a înţelege mai bine punctul de vedere al celuilalt.

Carlo Maria Martini
ianuarie 1996

Când intră în scenă celălalt, se naşte etica

Dragă Martini,

Scrisoarea dumneavoastră mă scoate dintr-o grea încurcătură pentru a mă pune în alta la fel de grea. Până acum, eu am fost (fără ca aceasta să fie decizia mea) cel care trebuia să deschidă discuţia, iar cine vorbeşte primul întreabă, inevitabil, aşteptându-se ca celălalt să răspundă. De aici şi stânjeneala mea, pentru că mă simţeam inchizitorial. Şi am apreciat mult hotărârea şi modestia cu care dumneavoastră, de trei ori, aţi

spulberat legenda potrivit căreia iezuiţii ar răspunde întotdeauna la o întrebare cu altă întrebare.

Acum sunt însă încurcat de faptul că trebuie să răspund, la rândul meu, la întrebarea dumneavoastră, pentru că răspunsul meu ar fi semnificativ dacă aş fi primit o educaţie laică; dimpotrivă, am avut parte de o puternică influenţă catolică până la douăzeci şi doi de ani (pentru a marca momentul apariţiei unei fisuri). Perspectiva laică nu a fost pentru mine o ereditate absorbită pasiv, ci rodul chinuit al unei îndelungate şi lente mutaţii, şi nu sunt încă sigur că unele dintre convingerile mele morale nu mai sunt marcate de acea amprentă religioasă iniţială. Ajuns deja la o vârstă înaintată, am văzut (într-o universitate catolică în care sunt acceptaţi şi profesori de formaţie laică şi cărora li se pretind cel mult manifestări de respect formal în cursul ritualurilor religios-academice) câţiva dintre colegii mei apropiindu-se de Sfintele Taine fără să creadă în „prezenţa reală” şi, prin urmare, fără măcar să se fi spovedit. Cu un fior, după atâţia ani, am resimţit încă oroarea sacrilegiului.

Totuşi, cred că pot spune pe ce fundamente se sprijină astăzi „religiozitatea” mea laică; pentru că sunt ferm convins că există forme de religiozitate – şi deci un sens al sacrului, al limitei, al întrebării şi aşteptării, al

comuniunii cu ceva care ne depăşeşte – chiar şi în absenţa credinţei într-o divinitate personală şi providenţială. Dar aceasta, înţeleg din scrisoarea precedentă, o ştiţi şi dumneavoastră. Întrebarea pe care v-o puneţi este în ce anume ar putea consta caracterul obligatoriu, irezistibil şi indispensabil al acestor forme de etică.

Aş vrea să încep mai de departe. Anumite probleme etice mi-au devenit mai clare reflectând asupra unor probleme semantice – nu vă faceţi griji pentru cei care spun că ne exprimăm în termeni greu de înţeles: au fost probabil încurajaţi să gândească prea simplu de către „revelaţia” mass-media, previzibilă prin definiţie. Să înveţe să gândească complex, pentru că nici misterul, nici evidenţa nu sunt simple.

Problema mea era dacă există „universale semantice”, adică noţiuni elementare comune întregii specii umane, care pot fi exprimate de toate limbile. Problemă nu prea evidentă, din moment ce se ştie că multe culturi nu recunosc noţiuni care nouă ni se par clare, de pildă cea de substanţă care posedă anumite proprietăţi (ca atunci când spunem „mărul este roşu”) sau cea de identitate (a = a). M-am convins totuşi că există cu siguranţă noţiuni comune tuturor culturilor şi că toate se referă la poziţia corpului nostru în spaţiu.

Suntem animale cărora le e proprie poziţia verticală, ne este greu să stăm multă vreme cu capul în jos şi, de aceea, avem o noţiune comună a susului şi a josului, tinzând să-l privilegiem pe primul în detrimentul celui de-al doilea. La fel, avem o noţiune pentru dreapta şi stânga, pentru statul pe loc şi pentru mers, pentru statul în picioare şi culcat, pentru mersul târâş şi săltat, pentru veghe şi somn. Datorită meşteşugurilor, ştim cu toţii ce înseamnă a bate un material rezistent, a penetra o substanţă moale sau lichidă, a terciui, a strivi, a călca în picioare, poate chiar a dansa. Lista ar putea continua, cuprinzând semnificaţiile lui a vedea, a auzi, a mânca, a bea, a ingurgita sau a elimina. Şi, de bună seamă, orice om are noţiuni despre ce înseamnă a percepe, a minţi, a simţi dorinţă, teamă, tristeţe sau uşurare, plăcere sau durere şi a emite sunete care exprimă aceste sentimente. Avem, aşadar (şi intrăm deja în sfera dreptului), concepţii universale despre constrângere: nu dorim ca cineva să ne împiedice să vorbim, să vedem, să ascultăm, să dormim, să ingurgităm sau să eliminăm, să mergem unde vrem; suferim dacă cineva ne leagă sau ne constrânge la izolare, ne loveşte, ne răneşte sau ne ucide, ne supune la torturi fizice sau psihice care ne diminuează sau ne anulează capacitatea de gândire.

Observaţi că până acum am adus în scenă doar un soi de Adam animalic şi solitar, care nu ştie încă ce e raportul sexual, plăcerea dialogului, dragostea pentru propriii copii sau durerea pricinuită de pierderea unei persoane iubite; dar deja în această fază, cel puţin pentru noi (dacă nu şi pentru alţii), o astfel de semantică a devenit bază pentru o etică: trebuie, înainte de toate, să respectăm drepturile corporalităţii celuilalt, printre care şi dreptul de a vorbi şi de a gândi. Dacă semenii noştri ar fi respectat aceste drepturi ale corpului, n-ar fi existat uciderea pruncilor, creştinii în circul roman, noaptea Sfântului Bartolomeu, rugul pentru eretici, lagărele de exterminare, cenzura, copiii obligaţi să lucreze în mine, violurile din Bosnia.

Cum se face însă că, elaborându-şi imediat repertoriul instinctiv de noţiuni universale, animalul plin de stupoare şi ferocitate pe care l-am adus în scenă poate ajunge să înţeleagă nu doar că vrea să facă anumite lucruri şi nu vrea să i se facă altele, dar şi că nu trebuie să le facă altora ceea ce nu vrea să i se facă lui? Aceasta se întâmplă pentru că, din fericire, Raiul se populează repede. Dimensiunea etică ia naştere când intră în scenă celălalt. Orice lege, morală sau juridică, reglementează întotdeauna raporturi interpersonale, inclusiv cu acel *altul* care o impune.

Şi dumneavoastră atribuiţi laicului virtuos convingerea că celălalt este în noi. Nu este vorba însă de o vagă propensiune sentimentală, ci de o condiţie fundamentală. Aşa cum ne învaţă şi cele mai laice dintre ştiinţele umane, ceea ce ne defineşte şi ne formează este celălalt, privirea lui. Nu putem (aşa cum nu putem trăi fără să mâncăm sau fără să dormim) să înţelegem cine suntem fără privirea şi replica celuilalt. Până şi cel care ucide, violează, fură sau asupreşte face aceasta în momente excepţionale, dar tot restul vieţii aproape că cerşeşte de la semenii săi aprobare, dragoste, respect, laude. Şi până şi celor pe care-i umileşte le cere recunoaşterea temerii şi a supunerii. În lipsa acestei recunoaşteri, nou-născutul abandonat în pădure nu se umanizează (sau, ca Tarzan, îl caută cu orice preţ pe celălalt în chipul unei maimuţe); poţi muri sau înnebuni dacă trăieşti într-o comunitate în care, în mod sistematic, toţi au decis să nu te privească niciodată şi să se comporte ca şi cum n-ai exista.

Atunci, cum oare există sau au existat culturi care aprobă masacrul, canibalismul, umilirea trupului altuia? Pur şi simplu pentru că ele restrâng conceptul de „alţii” la comunitatea tribală (sau la etnie) şi îi consideră pe „barbari” fiinţe inumane; dar nici măcar cruciaţii nu-i simţeau pe păgâni ca pe un aproape ce trebuie iubit

excesiv. Pentru că recunoaşterea rolului celorlalţi, necesitatea de a respecta în ei acele exigenţe pe care le considerăm indispensabile pentru noi reprezintă produsul unei creşteri milenare. Chiar şi porunca creştină a iubirii este enunţată, şi cu mari sforţări acceptată, doar atunci când vremurile s-au copt.

Dar, mă întrebaţi, este această conştiinţă a importanţei celuilalt suficientă pentru a-mi furniza o bază absolută, un fundament imuabil pentru un comportament etic? Ar fi de ajuns răspunsul dumneavoastră că nici acelea pe care le definiţi drept fundamente absolute nu-i împiedică pe mulţi credincioşi să păcătuiască ştiind că păcătuiesc, iar discursul s-ar încheia aici: tentaţia răului este prezentă şi în cel care are o noţiune fondată şi revelată a binelui. Vreau să vă relatez însă două anecdote, care mi-au dat mult de gândit.

Una se referă la un scriitor, care se pretinde catolic, fie şi *sui-generis*, al cărui nume nu-l dau numai pentru că mi-a spus aceste lucruri într-o conversaţie privată, iar eu nu sunt un sicofant. Era pe vremea lui Ioan al XXIII-lea, iar bătrânul meu prieten, lăudându-i entuziast virtuţile, a spus (cu evidentă intenţie paradoxală): „Papa Ioan trebuie să fie ateu. Numai cine nu crede în Dumnezeu le poate dori atâta bine propriilor semeni!”. Ca toate

paradoxurile, şi acesta conţinea o sămânţă de adevăr: fără să mă gândesc la ateu (figură a cărei psihologie îmi scapă, fiindcă, din punct de vedere kantian, nu văd cum e posibil să nu crezi în Dumnezeu şi să consideri că existenţa sa nu poate fi demonstrată, iar apoi să crezi cu tărie în inexistenţa lui Dumnezeu considerând că o poţi demonstra), mi se pare evident ca un om care nu a avut niciodată experienţa transcendenţei, sau a pierdut-o, să poată da un sens propriei vieţi şi propriei morţi, să se poată simţi întărit doar de dragostea pentru ceilalţi, de încercarea de a garanta altuia o viaţă acceptabilă chiar şi după ce el nu va mai fi. Desigur, există şi unii care nu cred şi totuşi nu se preocupă să dea un sens propriei morţi, dar există şi unii care spun că cred şi ar fi totuşi în stare să smulgă inima unui copil ca să nu moară ei. Forţa unei etici se măsoară după comportamentul sfinţilor, nu al ignoranţilor *cuius deus venter est*.

Şi ajung la a doua anecdotă. Eram încă un tânăr catolic de şaisprezece ani, când s-a întâmplat să mă angajez într-un duel verbal cu un prieten mai în vârstă cunoscut ca fiind „comunist”, în sensul pe care îl avea acest termen în teribilii ani ‘50. Şi pentru că mă zgândărea, i-am pus întrebarea decisivă: cum putea el, necredincios, să dea un sens acelui lucru altminteri stupid care era propria moarte? Iar el mi-a răspuns:

„Cerând, înainte de a muri, funeralii civile. Astfel, eu nu mai sunt, dar am lăsat celorlalţi un exemplu”. Cred că şi dumneavoastră puteţi admira credinţa profundă în continuitatea vieţii, în sensul absolut al datoriei, ce anima acel răspuns. Este sensul care i-a determinat pe mulţi necredincioşi să prefere moartea sub tortură decât să-şi trădeze prietenii, să se îmbolnăvească de ciumă ca să-i vindece pe ciumaţi. Este, uneori, şi singurul lucru care-l determină pe un filosof să filosofeze, pe un scriitor să scrie: să lase un mesaj în sticlă, pentru ca într-un fel sau altul cel în care credea sau ceea ce i se părea frumos să poată fi crezut sau să le apară frumos celor ce vor veni.

Este într-adevăr acest sentiment atât de puternic, încât să justifice o etică la fel de determinantă şi de inflexibilă, la fel de solid fundamentată precum etica acelora care cred în morala revelată, în supravieţuirea sufletului, în recompense şi pedepse? Am încercat să bazez principiile unei etici laice pe un fapt natural (şi, ca atare, rezultat şi pentru dumneavoastră dintr-un proiect divin) precum corporalitatea noastră şi ideea că noi ştim instinctiv că avem un suflet (sau ceva care joacă rol de suflet) doar în virtutea prezenţei altuia. Rezultă de aici că ceea ce am definit drept etică laică este în fond o etică naturală, pe care nici credinciosul nu o neagă. Instinctul

natural, ajuns la o potrivită stare de maturitate şi conştiinţă de sine, nu este un fundament care să ofere garanţii suficiente? Fireşte, putem gândi că aceasta nu e de ajuns pentru stimularea virtuţii: oricum, poate spune cel care nu crede, nimeni nu va afla de răul pe care îl fac pe ascuns. Luaţi aminte însă, cel care nu crede consideră că nimeni nu îl vede de sus şi ştie, aşadar, şi că – tocmai de aceea – nici nu există cineva care să poată ierta. Dacă ştie că a săvârşit răul, singurătatea sa va fi fără margini, iar moartea, fără speranţă. Va căuta, mai mult decât credinciosul, izbăvirea prin mărturisirea publică, va cere iertarea de la ceilalţi. Ştie acest lucru, în adâncul fiinţei lui, şi ştie deci că va trebui să-i ierte înainte pe ceilalţi. Cum s-ar putea explica altfel faptul că remuşcarea este un sentiment încercat şi de necredincioşi?

N-aş vrea să se instaureze o opoziţie netă între cei care cred într-un Dumnezeu transcendent şi cei care nu cred într-un principiu supraindividual. Aş vrea să amintesc faptul că marea carte a lui Spinoza, care începe cu o definire a lui Dumnezeu drept propria sa cauză, era intitulată chiar *Etica*. E drept că această divinitate spinoziană, ştim prea bine, nu este nici transcendentă, nici personală: şi totuşi, chiar şi din viziunea unei infinite şi unice substanţe cosmice în care vom fi reabsorbiţi într-

o zi se poate naşte o viziune a toleranţei şi a bunăvoinţei, tocmai pentru că echilibrul şi armonia substanţei unice ne priveşte pe toţi. Ştim acest lucru fiindcă, într-un fel sau altul, considerăm că este imposibil ca această substanţă să nu fie îmbogăţită sau deformată de ceea ce, în decursul mileniilor, am făcut şi noi. Aşa încât aş îndrăzni să afirm (nu este o ipoteză metafizică, e doar o timidă concesie în favoarea speranţei care nu ne părăseşte niciodată) că şi dintr-o atare perspectivă ar putea fi propusă problema existenţei unei vieţi după moarte. Astăzi, universul electronic ne arată că pot exista secvenţe de mesaje care se transferă de pe un suport fizic pe altul fără să-şi piardă caracteristicile lor repetabile, supravieţuind, se pare, ca algoritm imaterial pur chiar şi atunci când, o dată abandonat un suport, nu mai sunt imprimate pe altul. Şi, cine ştie, poate că moartea nu este implozie, ci explozie şi imprimare, prin volburile universului, a acelui software (numit de alţii suflet) pe care noi l-am elaborat trăind, făcut şi din amintiri şi remuşcări personale, şi deci din suferinţă incurabilă, sau din senzaţia de împăcare, dată de conştiinţa datoriei împlinite, şi din dragoste.

Dumneavoastră spuneţi însă că, fără pilda şi cuvântul lui Hristos, oricărei etici laice îi lipseşte o justificare de fond care să aibă o putere de convingere ineluctabilă. De

ce să-i luăm laicului dreptul de a se prevala de exemplul lui Hristos care iartă? Încercaţi, Carlo Maria Martini, pentru binele discuţiei şi al confruntării în care credeţi, să acceptaţi chiar şi pentru o secundă ipoteza că Dumnezeu nu există: că omul apare pe pământ dintr-o eroare a fatalităţii neglijente, sortit condiţiei de muritor şi, pe deasupra, condamnat la conştientizarea acestei condiţii, fiind de aceea cel mai imperfect dintre animale (îngăduiţi-mi tonul leopardian al acestei ipoteze). Pentru a găsi curajul de a privi moartea, ar deveni în mod necesar un animal religios, şi ar încerca să construiască naraţiuni capabile să-i furnizeze o explicaţie şi un model, o imagine exemplară. Şi din atâtea câte le închipuie, unele strălucitoare, altele înspăimântătoare, altele patetic consolatoare, ajungând la împlinirea vremurilor, are la un moment dat puterea, religioasă, morală şi poetică, de a concepe modelul lui Hristos, al iubirii universale, al iertării duşmanilor, al vieţii jertfite pentru salvarea altuia. Dacă aş fi un călător venit din galaxii îndepărate şi m-aş afla în faţa unei specii care a ştiut să-şi propună acest model, aş admira, cucerit, uriaşa sa energie teogonică şi aş considera că această specie mizerabilă şi infamă, care a săvârşit atâtea orori, este răscumpărată prin simplul fapt că a reuşit să dorească şi să creadă că acesta este Adevărul.

Abandonaţi acum ipoteza şi lăsaţi-o în seama altora: dar admiteţi că, dacă Hristos ar fi doar subiectul unei povestiri, faptul că această poveste a putut fi imaginată şi dorită de nişte bipede golaşe care ştiu doar că nu ştiu ar fi la fel de miraculos (miraculos de misterios) ca faptul că fiul unui Dumnezeu real s-a întrupat cu adevărat. Acest mister natural şi pământesc n-ar înceta să tulbure şi să înnobileze inimile celor care nu cred.

De aceea consider că, în punctele sale fundamentale, o etică naturală – respectată cu profunda religiozitate care o animă – poate fi în acord cu principiile unei etici întemeiate pe credinţa în transcendenţă, care nu poate să nu recunoască faptul că principiile naturale au fost inscripţionate în inima noastră în baza unui program de mântuire. Dacă rămân, şi sigur vor rămâne, margini ce nu se suprapun, acelaşi lucru se întâmplă şi în confruntarea dintre religii diferite. Iar în conflictele de credinţă vor trebui să prevaleze Caritatea şi Prudenţa.

Umberto Eco
ianuarie 1996

II
Comentarii

Tehnica este declinul oricărei bune-credinţe

Emanuele Severino

Se caută un spaţiu comun eticii creştine şi celei laice dându-se drept sigure multe lucruri decisive. Amândouă se consideră un mod de orientare, de modificare şi de îndreptare a omului. În civilizaţia occidentală etica are caracterul unei tehnici. În tradiţia teologico-metafizică ea este chiar o supertehnică, deoarece este capabilă să ofere nu doar mântuirea mai mult sau mai puţin efemeră a trupului, ci şi pe aceea eternă a sufletului. Mai modest, dar în aceeaşi ordine de idei, se consideră astăzi că etica este o condiţie indispensabilă a eficienţei economice şi politice. Modalităţile de orientare, modificare şi îndreptare a omului sunt foarte diferite, dar au acelaşi miez. Dacă nu înţelegem sensul tehnicii şi sensul tehnic al eticii, vom bâjbâi pe întuneric în căutarea acelui spaţiu comun al eticii credincioşilor şi necredincioşilor.

Există însă o altă trăsătură comună celor două forme de etică: buna-credinţă, adică probitatea conştiinţei,

bunăvoinţa, convingerea de a face ceea ce suntem convinşi că trebuie să facă orice fiinţă conştientă. Conţinutul bunei-credinţe poate fi şi el foarte diferit. Există unii care-şi iubesc aproapele pentru că sunt convinşi că trebuie să-l iubească; şi unii care nu-l iubesc pentru că, la rândul lor de bună-credinţă, sunt convinşi că nu au motive să-l iubească. În măsura în care acţionează cu bună-credinţă, şi aceştia realizează în sine principiul fundamental al eticii, care presupune mai mult decât simpla conformitate cu legea. Etic este omul care cu bună-credinţă nu iubeşte; non-etic este cel care iubeşte pentru că, în pofida convingerii sale că nu trebuie să iubească, vrea să evite dezaprobarea socială.

Convingerea că trebuie să acţionăm într-un anume fel poate avea motivaţii diverse. Aceasta mi se pare a fi problema asupra căreia a atras atenţia cardinalul Martini (v. „Unde află laicul lumina binelui”, p. 73). Motivaţiile bunei-credinţe nu sunt buna-credinţă şi nici conţinutul ei, ci fundamentul convingerii în care constă buna-credinţă. Avem convingerea că trebuie să acţionăm într-un anume fel, fie pentru că aşa cere o legislaţie de tip religios, fie pentru că, o dată cu naşterea filosofiei în Grecia, certitudinea cunoaşterii adevărului definitiv şi incontestabil face ca adevărul să fie asumat ca lege supremă şi fundament absolut al acţiunii. Pot exista însă

şi unii care sunt convinşi că trebuie să acţioneze într-un anume fel, deşi ştiu că nu dispun de nicio motivaţie absolută pentru comportamentul lor. În toate aceste cazuri se acţionează cu bună-credinţă, adică etic; stabilitatea bunei-credinţe diferă însă în funcţie de consistenţa motivaţiilor.

Atunci când motivaţia bunei-credinţe este legea constituită de adevărul incontestabil vizat de tradiţia filosofică, atunci când motivaţia are un fundament absolut, buna-credinţă este susţinută şi consolidată la maximum (la maximum fiind susţinută şi eficacitatea tehnică a eticii). Problema privitoare la posibilitatea ca în aceste condiţii de stabilitate legea să fie încălcată poate rămâne deschisă, pentru că se poate afirma, aşa cum scrie Umberto Eco în răspunsul dat lui Martini, că răul poate fi săvârşit şi de cel care crede că dispune de un fundament absolut al eticii; se poate spune însă şi că transgresarea adevărului este posibilă întrucât acest adevăr este doar unul aparent sau nu pare în fiinţa sa adevăr autentic.

Buna-credinţă care nu dispune de o motivaţie este, în schimb, minim consolidată, tocmai pentru că nu e susţinută de niciun fundament, deşi nu este exclus ca ea să poată fi mai stabilă decât o bună-credinţă care se consideră sprijinită pe un fundament absolut. Între

aceste două extreme se plasează multitudinea formelor intermediare ale bunei-credinţe.

Se spune de mult că dacă *adevărul* nu există, adică dacă nu există un fundament absolut al eticii, atunci nu există adevăr nici în respingerea violenţei. Pentru cel care, convins de inexistenţa adevărului, cu bună-credinţă respinge violenţa, această respingere este, tocmai, o simplă *credinţă* şi îi apare ca atare. În schimb, pentru cel convins că adevărul există, şi e un adevăr care implică respingerea violenţei, respingerea cu bună-credinţă a violenţei nu apare ca simplă credinţă, ci ca *sapienţă*, aşa cum se întâmplă în etica fondată pe principiile metafizico-teologice ale tradiţiei. Şi, adevărul neexistând, acea respingere a violenţei rămâne o credinţă care nu poate conţine mai mult adevăr decât credinţa (mai mult sau mai puţin bună) care consideră că violenţa şi distrugerea omului trebuie urmărite. Mi se pare că acest discurs a fost inclus în recentele enciclice ale Bisericii şi că aceasta este direcţia în care se îndreaptă şi textul cardinalului Martini. Numai că el consideră, împreună cu Biserica, că poate exista şi astăzi un fundament absolut al eticii, „dincolo de scepticisme şi agnosticisme”; că poate exista şi astăzi „un absolut moral propriu-zis” şi, prin urmare, se mai poate vorbi de adevăr absolut, în sensul tradiţiei filosofico-metafizico-

teologice pe care Biserica o pune şi acum la baza propriei doctrine.

Această presupunere a Bisericii şi a întregii tradiţii occidentale este contrazisă de filosofia contemporană, care, de altfel, rareori găseşte o cale de a deveni conştientă de propria forţă *invincibilă*. Dacă ştim să-i surprindem esenţa profundă, vedem că gândirea contemporană nu e scepticism şi agnosticism ingenuu, ci dezvoltarea radicală şi inevitabilă a credinţei dominante ce stă la baza întregii istorii a Occidentului: credinţa în devenirea fiinţei. Pe temeiul acestei credinţe, gândirea contemporană este conştiinţa că nu poate exista adevăr în afara devenirii, a răsturnării înseşi a oricărui adevăr. În ce mă priveşte, invit adeseori Biserica să nu subaprecieze capacitatea gândirii contemporane căreia, fără îndoială, trebuie să ştie să-i surprindă, dincolo de formele explicite, esenţa profundă şi greu relevabilă, totuşi absolut invincibilă faţă de orice formă de cunoaştere care se menţine în interiorul credinţei în devenire. Iar această esenţă relevă ideea că marea tradiţie a Occidentului e sortită să apună şi că, prin urmare, încercarea de salvare a omului contemporan prin recursul la formele tradiţiei metafizico-religioase este iluzorie. Tradiţia metafizică încearcă să demonstreze că, dacă nu ar exista, dincolo de devenire,

un adevăr şi o fiinţă imuabilă şi eternă, ar rezulta de aici că nimicul, din care provin lucrurile prin devenire, s-ar transforma într-o fiinţă (sau în fiinţa care produce lucrurile). Se pune problema de a înţelege (aşa cum am demonstrat de mai multe ori) că, dimpotrivă, în esenţa profundă a gândirii contemporane, identificarea nimicului cu fiinţa (care este în acelaşi timp anulare a devenirii, a diferenţei dintre ceea ce este, ceea ce nu este încă şi ceea ce nu mai este) se produce tocmai atunci când se afirmă acea fiinţă şi acel adevăr imuabil în care crede tradiţia. Este vorba, mai precis, de a înţelege că orice imuabil anticipează şi face astfel aparentă şi imposibilă devenirea fiinţei, adică ceea ce pentru Occident reprezintă evidenţa supremă şi de netăgăduit.

Dar dacă moartea *adevărului* şi a *Dumnezeului* tradiţiei occidentale este inevitabilă, la fel e şi moartea oricărei fundamentări absolute a eticii, care vede în adevăr motivaţia bunei-credinţe. În această situaţie, *orice* etică poate fi doar bună-credinţă, adică doar *credinţă*, care nu poate conţine mai mult adevăr decât orice altă bună-credinţă. Iar dezacordul dintre diversele credinţe se poate rezolva doar printr-o confruntare, în care unicul sens posibil al *adevărului* este capacitatea practică a unei credinţe de a se impune în faţa celorlalte.

Există un dezacord între bunele-credinţe (printre care se numără şi buna-credinţă a violenţei), întrucât reaua-credinţă este o contradicţie (sau un non-adevăr ce nu poate fi acceptat nici măcar de credinţa în devenire) constând în faptul că suntem convinşi de ceva diferit de ceea ce împiedică şi slăbeşte eficacitatea acţiunii.

Formele violente ale confruntării practice pot fi amânate prin perpetuarea compromisului. Dialogul şi acordul constituie însă în acest caz un echivoc, pentru că, dacă adevărul nu există, este doar o conjectură existenţa unui spaţiu şi a unui conţinut comun, a unei dimensiuni *universale*, care să fie identică în diversele credinţe opuse (şi care este la rândul ei un imuabil, ceva care face imposibilă devenirea lumii). Dacă e doar o conjectură faptul că tu vorbeşti limba mea, acordurile noastre sunt echivocuri. Iar echivocul ascunde violenţa latentă a confruntării. Ultima propoziţie a răspunsului dat de Eco lui Martini – „iar în conflictele de credinţă vor trebui să prevaleze Caritatea şi Prudenţa” – este o aspiraţie subiectivă, o bună-credinţă slabă care se poate afirma numai în măsura în care nu stânjeneşte buna-credinţă (sau reaua-credinţă) mai puternică. Faptul că Eco se exprimă în acest mod este de altfel explicabil, deoarece el, dovedindu-se a fi încă foarte departe de esenţa profundă a gândirii contemporane, susţine o

perspectivă care propune aspiraţia tradiţională către un fundament absolut al eticii. Aşa încât discursul său, dincolo de intenţii, este doar o credinţă, ca şi cel al lui Martini.

Simetria dintre afirmaţiile lui Martini şi cele ale lui Eco nu se opreşte însă aici. Martini propune o etică întemeiată pe „principii metafizice”, „absolute”, „universal valabile”: „un absolut moral propriu-zis”, bazat pe „fundamente clare”. Apoi consideră însă că aceste fundamente clare sunt un „Mister” (altfel spus, ceva care este *obscuritatea* prin definiţie); adică, „un Mister transcendent ca fundament al unei acţiuni morale”. La rândul lui, Eco propune o etică întemeiată pe noţiuni „universale”, „comune tuturor culturilor”, bazată pe acel „fapt” „natural”, „cert”, incontestabil, care este „repertoriul instinctiv” al omului. Apoi consideră însă, şi el, că la fel de „miraculos de misterios” ca întruparea lui Dumnezeu este şi faptul că omul, pentru a supravieţui, îşi construieşte o lume de iluzii şi de modele sublime. Amândoi interlocutorii vor să pună la baza eticii un fundament „clar” şi „cert”, şi deci evident, dar consideră apoi că acest fundament este misterios, adică obscur. Ei pot evita incoerenţa, arătând în ce sens fundamentul este evident şi în ce sens (diferit) este misterios. Dar simetria rămâne. (Mai cu seamă textul lui Martini îmi

pare ameninţat de acea incoerenţă, dar e straniu şi la Eco faptul că – după ce afirmă că omul, rod al întâmplării, inventează iluzii măreţe pentru a supravieţui – consideră „miraculoasă” această capacitate de a se iluziona, când, dimpotrivă, prezenţa ei indică doar faptul că voinţa de a trăi, prezentă în om, posedă un grad de intensitate suficient pentru a-l face să se iluzioneze în asemenea măsură. Leopardi arată că atunci când această intensitate scade iar iluziile dispar, omul devine un lucru mort.)

Simetria dintre cele două discursuri merge şi mai departe, pentru că amândoi consideră evident un conţinut care nu este astfel. Martini alătură în mod periculos „principiile metafizice” de principiile religioase ale eticii. Toma de Aquino şi Biserica sunt conştienţi de diferenţa dintre ele. Principiile metafizice sunt adevăruri evidente ale *raţiunii* şi sunt *absolute* pentru că sunt evidente. Ele ţin de ceea ce grecii numeau *epistéme*, Toma – *scientia*, Fichte şi Hegel – *Wissenschaft.* Principiile religioase sunt, dimpotrivă, revelate de Isus, care se propune pe sine ca mesaj supranatural, orice capacitate de raţiune fiind de prisos; iar caracterul lor *absolut* este dat de certitudinea absolută a actului de credinţă (*fides qua creditur*), care este credinţă în acea confirmare a Absolutului reprezentată de misterul trinitar

(*fides quae creditur*). Dacă se afirmă – cum face Hans Küng într-un pasaj citat de Martini – că „religia poate întemeia într-o manieră lipsită de echivoc pentru că morala... trebuie să angajeze necondiţionat... şi, prin urmare, universal”, lipsa de ambiguitate religioasă nu poate fi concepută ca adevăr evident al raţiunii. Religia întemeiază „fără echivoc” angajamentul moral în sensul că în cadrul ei credinţa acceptă conţinuturile supranaturale şi considerarea lor ca determinare a moralei. Iar credinţa este certitudinea absolută asupra unor lucruri non-evidente (*argumentum non apparentium*), care reprezintă o problemă şi din punctul de vedere al „raţiunii” aşa cum este ea înţeleasă de Biserica catolică (deşi aceasta evită s-o recunoască şi, la fel ca Toma de Aquino, afirmă „armonia” dintre credinţă şi raţiune). Credinţa este un fundament problematic al moralei; problematice sunt şi caracterul necondiţionat şi universalitatea moralei, în măsura în care sunt întemeiate de religie.

Şi Eco propune însă ca fundament evident al eticii ceva ce nu este astfel. „Convins că există cu siguranţă noţiuni comune tuturor culturilor” (cum sunt cele de sus şi jos, dreapta şi stânga, stat pe loc şi mişcare, percepţie, amintire, bucurie, suferinţă etc.) – iar „convins că există cu siguranţă” este un mod de a spune că

existenţa lor e incontestabilă şi evidentă –, el susţine că astfel de noţiuni constituie „baza pentru o etică” ce pretinde să fie respectate „drepturile corporalităţii celuilalt”. Că aceste noţiuni există şi că existenţa aproapelui este, aşa cum susţine Eco, un ingredient indispensabil al vieţii noastre constituie o afirmaţie de bun-simţ; dar nu este un adevăr evident, ci o conjectură, o interpretare a acelui ansamblu de evenimente numite limbaje şi comportamente umane; şi, prin urmare, este ceva problematic. A fi „sigur” de existenţa conţinutului unei atare interpretări reprezintă deci, dintru început, o credinţă. O credinţă pe care Eco, la fel ca Martini, o consideră evidenţă. Aşa cum pentru tradiţie există o „lege naturală” nemodificabilă, de care comportamentul uman trebuie să ţină cont, şi pentru Eco la baza „eticii laice” stă un „fapt natural” nemodificabil, metafizic şi teologic: *instinctul natural.* În forma sa mai târzie, filosofia contemporană neagă însă orice noţiune comună şi universală (deci şi pe aceea prezentă în „ce ţie nu-ţi place altuia nu-i face”, pe care o invocă Eco, deoarece şi universalul este un imuabil ce anticipează şi zădărniceşte înnoirea absolută în care constă devenirea. Buna-credinţă a eticii contemporane poartă spre declin buna-credinţă pe care tradiţia înţelege să o întemeieze

pe adevărul gândirii filosofice sau pe adevărul la care se raportează credinţa.

În faţa formelor filosofico-religioase ale bunei-credinţe se impune astăzi, legitimată însă de inevitabilitatea acestui declin, etica ştiinţei şi a tehnicii, adică buna-credinţă constituită de convingerea că ceea ce trebuie făcut, sarcina supremă ce trebuie îndeplinită este dezvoltarea nelimitată a acelei capacităţi de a atinge scopuri pe care aparatul ştiinţifico-tehnologic planetar este convins că o poate promova mai mult decât orice altă forţă şi care de acum încolo reprezintă condiţia supremă a salvării omului pe pământ. În epoca morţii adevărului, etica tehnicii are capacitatea practică de a-şi subordona orice altă formă de credinţă. Dar care e sensul tehnicii? Şi cum poate civilizaţia Occidentului să îndepărteze violenţa dacă îşi ia drept fundament acea credinţă în devenire care – considerând lucrurile disponibile pentru a fi produse şi distruse – este rădăcina însăşi a violenţei?

februarie 1996

Binele nu se poate întemeia pe un Dumnezeu criminal

Manlio Sgalambro

Problemele pe care cardinalul Martini le pune în ultima sa intervenţie şi asupra cărora am fost solicitat să mă pronunţ mă determină să pornesc de la o altă întrebare: cum ajunge binele printre oameni? Cum se face că în această bandă de canalii se iveşte uneori, cu iuţeala fulgerului, ceva, o faptă bună, un gest de milă, şi se retrage cu aceeaşi rapiditate? Minunea etică ne iniţiază în morală într-o lume în care e mai uşor să se producă un delict. „E oare nevoie de pretexte pentru a comite un delict?”, întreabă prinţesa Borghese în *Juliette*. Începutul eticii este vecin cu stupoarea. Răul social este un fleac în faţa răului metafizic: o faptă bună conţine negarea absolută a lui Dumnezeu.

Ea contestă organizarea lumii, atentează la ordinea care ar trebui să fie divină. Binele este cea mai mare tentativă de anulare a „fiinţei”. De aceea, el nu se poate întemeia pe Dumnezeu, pe ceva care a generat o lume ce se sprijină *ontologic* pe *masacrarea* reciprocă. Prin bine îl negăm, aşadar, pe Dumnezeu. Dar „fiinţa”, adică Dumnezeu sau ordinea „metafizică” a lumii, este mereu în avantaj. Cum se poate atunci întemeia binele pe Dumnezeu? Îmi amintesc de raţionamentul complex al lui Spinoza legat de intelect şi voinţă în Dumnezeu,

raţionament care ar putea fi exprimat astfel: Dumnezeu nu este inteligent şi nici bun. Ci fiinţă, fiinţă brută, ar adăuga un spinozian coerent. Să-l numim Dumnezeu doar prin putere. Bănuiesc, oricum, multe alte lucruri ascunse în filosofia lui Spinoza. Stimate domn, aş vrea, în orice caz, să vă atrag atenţia asupra greutăţii cu care marea teologie scolastică suportă această existenţă. Luaţi aminte la miile de subterfugii prin care îşi ascunde furia! Legile de excludere a impietăţii sunt legi complexe şi pe care le practicăm în stare de somnambulism, deci fără să ne dăm seama de nimic, cum se întâmplă de fiecare dată când comitem o infidelitate. Ideea de Dumnezeu nu trebuie să fie, iată, ideea pe care mi-o fac despre Dumnezeu, ideea pe care şi-o face nelegiuitul despre Dumnezeu. Dumnezeu nu trebuie să existe. Adaug că aceasta se deduce din austeritatea impietăţii. Nu ne putem asocia unei naturi inferioare. Cred că sunt sigur de natura inferioară a lui Dumnezeu. Ideea de Dumnezeu nu implică o natură divină. Mă îngrijorează mult opinia curentă, devenită o conexiune inseparabilă de idei. Văd cu amărăciune că ideea de Dumnezeu şi ideea de bine sunt prezentate împreună. Cel puţin atunci când nu ne supraveghem. Împărtăşim în acel moment cele mai ticăloase vicleşuguri ale unui suflet tulburat. Sigur, dumneavoastră nu ştiţi, dar eu susţin că binele

poate fi doar gândit, nu şi făcut. Ce-aţi spune dacă aş adăuga că, fiind „gânditor”, nu pot „exista”? Adaug totuşi că pentru mine impietatea este o nepotolită sete de bine şi mă indignează faptul că acesta este legat de Dumnezeu, a cărui idee, insist, o respinge total.

Alegând un om spre a fi aproapele, fratele nostru, contestăm Absolutul ce ne prăvăleşte împreună în moarte. Fiindcă pentru noi muritorii, a dori binele cuiva înseamnă a dori ca acel cineva să nu moară.

A alege un om spre a ne fi aproape înseamnă a alege ca el să trăiască. Cum se poate întemeia acest act pe un Dumnezeu „care ne cheamă la El”? *Ille omicida erat ab initio*: moartea noastră este conţinută în principiul ontologic însuşi. Săvârşim binele când alegem un „altul” drept aproape al nostru, spunându-i: tu nu trebuie să mori. Restul este o subspecie a utilităţii. În bine există mâhnirea şi durerea pentru faptul că celălalt moare. Binele este o luptă împotriva mortalităţii celuilalt, împotriva „fiinţei” care îl absoarbe şi îl ucide (sau, în teribilele şi ameninţătoarele cuvinte ce descriu, într-un tratat al lui Meister Eckhart, actul prin care suntem „uniţi” cu Dumnezeu: „unul cu Unu, unul din Unu, unul în Unu şi, în Unu, pentru veşnicie unul”). Înţeles în acest mod, binele este non-practic şi e doar „gând”. De altfel,

cum s-ar putea susţine o viziune care să nu fie imposibilitatea practică a binelui?

A dori binele celuilalt înseamnă a dori ca el să nu moară, asta-i tot. (Cum poate fi asociată, repet, ideea de bine cu Dumnezeu, care e însăşi moartea? Cred, dimpotrivă, că ideea de Dumnezeu şi ideea de moarte se asociază într-o asemenea măsură, încât putem întrebuinţa fie un nume, fie pe celălalt.) Restul e *Justiz und Polizei*.

februarie 1996

Pentru a ne comporta moral, să ne încredem în instinct

Eugenio Scalfari

Cardinalul Martini nu este doar un păstor de suflete care-şi desfăşoară activitatea în una dintre cele mai importante dioceze italiene: el este şi un călugăr iezuit cu o impresionantă cultură, un intelectual militant pătruns de acel spirit misionar ce constituie un fel de trăsătură genetică a Companiei căreia îi aparţine.

Călugării iezuiţi se nasc misionari, urmărind nu doar să convertească la credinţă îndepărtate etnii educate în

alte civilizaţii şi în alte religii, ci şi să împiedice, în foarte creştina Europă, propagarea luteranismului şi pe aceea, mai distrugătoare încă, a noii ştiinţe şi a noii filosofii.

Vremurile s-au schimbat mult; e suficient să ne gândim la faptul că, după ce timp de câteva secole a reprezentat aripa dreaptă – dacă se poate spune aşa – a Bisericii romane, Compania s-a apropiat deseori în anii din urmă de heterodoxie, împărtăşindu-i, dacă nu tezele teologice, cel puţin comportamentele sociale şi chiar obiectivele politice.

Vreau să spun că iezuiţii vremurilor noastre acordă mai multă importanţă dorinţei lor de a-l cunoaşte pe Celălalt decât misiunii de a-l converti: atitudine de mare interes din partea unui laic capabil să manifeste aceeaşi disponibilitate pentru cunoaştere şi dialog. Dialogul epistolar dintre Martini şi Umberto Eco, pe care l-am citit în precedentele numere ale acestei reviste, oferă un exemplu strălucit al unei astfel de deschideri reciproce, fiind, în acest sens, extrem de preţios. Mă întreb dacă pornind de aici s-ar putea ajunge la o nouă întemeiere de valori. Cardinalul îşi doreşte acest lucru, dar – dacă am înţeles bine afirmaţiile sale – leagă reuşita unui asemenea demers de redescoperirea Absolutului ca unică sursă posibilă a legii morale.

Aşadar, această poziţie este una preliminară. Dacă ea nu va fi lămurită, va fi destul de greu pentru laici şi catolici să contribuie împreună la întemeierea de noi valori capabile să suscite comportamente care să vizeze binele comun, dreptatea şi, în concluzie, o etică în conformitate cu nevoile şi speranţele oamenilor secolului XXI.

Părinţii Bisericii, deşi acordă graţiei o importanţă decisivă în mântuirea sufletelor, nu vor renunţa niciodată să urmeze, chiar dacă în subsidiar, calea care, doar cu ajutorul raţiunii, ar trebui să-l conducă pe om la cunoaşterea şi recunoaşterea Dumnezeului transcendent.

Timp de un mileniu, această tentativă a fost ancorată în teza Cauzei Prime, a Primului Motor. Apoi însă, intelectele mai fine au înţeles că acea teză şi-a pierdut orice putere de convingere, pe măsură ce ştiinţa detrona omul şi, o dată cu el, pe creatorul său.

Chiar în momentul în care necesitatea şi întâmplarea luau locul cauzalităţii şi al destinului, pretenţia de a ajunge prin raţiune de la efectul final la Cauza Primă se dovedea de nesusţinut şi, de fapt, nicio minte matură nu mai recurge la acele argumente.

Nu din această cauză s-a atenuat vocaţia misionară; s-a produs astfel doar o schimbare de teren. Dacă

Părinţii Bisericii au legat căutarea Absolutului de raportul dintre creat şi creator, epigonii lor moderni au considerat Absolutul singurul fundament posibil al sentimentului moral. Pentru că omul nu este dominat numai de propriul egoism, ci şi de o năzuinţă spre virtute, cunoaştere, bine şi dreptate, şi pentru că aceste sentimente sunt în mare măsură în contradicţie cu iubirea de sine: iată preţioasa inducţie prin intermediul căreia cunoaşterea şi dragostea pentru Celălalt sunt derivate din acel Dumnezeu transcendent a cărui reprezentare ca mare făurar al universului nu se mai susţine. El nu mai este văzut ca Prim Motor, ci ca sursă de comandamente şi valori morale: aceasta este reprezentarea modernă a Dumnezeului transcendent pe care o propun catolicii în zorii celui de-al treilea mileniu.

În imaginarul catolic, Dumnezeul transcendent a încetat să fie puterea ordonatoare a haosului universal de care vorbesc primele capitole ale *Genezei*, pentru a se conforma dimensiunii umane, sursă de adevăr, bunătate şi dreptate. Animalele, plantele, pietrele, galaxiile, într-un cuvânt natura, ies de sub imperiul divinului, la fel ca imaginea apocaliptică a unui Dumnezeu al luptelor, al tentaţiilor şi al pedepselor teribile şi cosmice. Adevăr, bunătate, dreptate, dar în primul rând iubire: aceasta este imaginea creştină

oferită de cultura catolică mai informată şi mai evoluată la începutul secolului XXI.

Aşadar, un fel de umanism catolic ce acceptă confruntarea cu alte culturi, religioase sau nu, care păstrează vie flacăra moralităţii.

Această evoluţie a culturii catolice de la metafizică la etică nu poate fi receptată de laici decât ca un eveniment extrem de pozitiv. În plus, după o lungă perioadă de declin, în filosofie se înregistrează de o vreme o fervoare a studiilor vizând tocmai domeniul moralei, iar ştiinţa îşi pune astăzi probleme care erau odată apanajul exclusiv al speculaţiilor filosofice. Reflecţia îşi modifică optica şi obiectivele sub impulsul nevoilor omului, preocupat astăzi, în mod evident, mult mai mult de problemele convieţuirii decât de cele ale transcendenţei.

Aş putea fi întrebat acum – dacă opiniile mele ar fi împărtăşite – de ce aduc în discuţie tema Absolutului ca să neg faptul că acest concept este utilizabil ca fundament al moralei. De ce să nu-l lăsăm pe fiecare să rezolve cum vrea probleme de natură metafizică ce nu au nicio influenţă asupra comportamentelor şi a motivaţiilor care le determină?

Voi răspunde că, pe de o parte, tema Absolutului a fost propusă de Martini şi sunt deci dator să-i răspund,

iar pe de altă parte, ea nu este deloc lipsită de relevanţă pentru discursul pe care îl dezvoltăm aici. Cardinalul pune de fapt o problemă pe care nu mi se pare că Eco a lămurit-o în întregime: dacă morala nu este legată de comandamente provenite de la un Absolut, ea va fi friabilă, relativă, schimbătoare, va fi – sau va putea fi – o non-morală sau chiar o antimorală.

Nu este tocmai gândirea ateistă responsabilă de a fi relativizat morala şi de a fi deschis, aşadar, calea spre distrugerea ei, spre dizolvarea tuturor valorilor şi, în fine, spre rătăcirea în care ne afundăm acum? Nu trebuie oare să plecăm din nou de la Absolut dacă vrem să reîntemeiem acele valori şi să ne eliberăm de egoismul în care suntem ancoraţi?

Astfel pare să raţioneze cardinalul. Şi îi voi da un răspuns la această întrebare. Îl cere şi are dreptul să-l primească.

Cardinalul consideră – nici n-ar putea fi altfel, cel puţin având în vedere haina pe care o poartă – că sediul moralei este în suflet, iar permanenta sa tentaţie – în dulcea slăbiciune a trupului. El îşi sprijină întregul discurs pe separarea dintre trup şi suflet, acesta din urmă făcut după *chipul şi asemănarea* creatorului, legat de el printr-o densă reţea de corespondenţe, prima dintre toate fiind posibilitatea acordării graţiei şi, alături de ea sau poate

chiar independent de ea, năzuinţa spre bine, mereu subminată dar mereu revigorată.

Această credinţă în suflet nu poate fi discutată, întrucât este axiomatică pentru cei care o posedă. De altfel, cum bine se ştie, proba contrarie este imposibilă. În sfârşit: de ce s-ar înverşuna zadarnic un ateu să pună în discuţie bastioanele pe care credinciosul le-a ridicat în apărarea certitudinilor sale ultramundane?

Prin comunicarea dintre suflet şi Dumnezeu, care l-a creat, omului i s-a insuflat, aşadar, sentimentul moral, dar nu numai atât: o dată cu el a primit normele, preceptele, legea, pe care le traduce în comportamente, cu recompense corespunzătoare pentru cei care o respectă şi cu pedepse, uneori uşoare, alteori teribile şi eterne, pentru cei care nu i se supun.

Fireşte, normele şi preceptele pot fi interpretate şi deci relativizate în funcţie de loc şi timp; adeseori pedepsele divine au fost anulate de clemenţa, de indulgenţa preoţilor; alteori, ele au fost anticipate de braţul secular prin procese, temniţe, ruguri.

În Istoria Bisericii, nenumăratele dovezi de credinţă şi bunătate sunt împletite strâns cu violenţa clericilor şi a instituţiilor conduse de ei. Îmi veţi spune că toate instituţiile umane, împreună cu oamenii care le administrează – fie ei şi sacerdoţi, reprezentanţii lui

Dumnezeu –, sunt falacioase, şi e adevărat. Dar aici trebuie discutată o altă problemă, mai importantă: nu există legătură cu Absolutul care să fi putut împiedica relativizarea moralei; în aproape jumătate din istoria milenară a catolicismului, arderea unei vrăjitoare sau a unui eretic n-au fost considerate un păcat şi cu atât mai puţin o crimă; dimpotrivă, aceste acte de cruzime ce violau esenţa unei religii întemeiate pe iubire erau săvârşite în numele şi sub protecţia aceleiaşi religii şi a moralei care ar fi trebuit să-i fie intrinsecă.

Repet: nu vreau să dezgrop greşeli şi chiar crime pe care azi – dar numai azi – Biserica le-a recunoscut şi le-a repudiat; afirm doar că morala creştină, legată, eminenţa voastră cardinal Martini, de Absolutul emanând de la Dumnezeul transcendent, nu a împiedicat deloc o interpretare relativizată a moralei înseşi. Isus a împiedicat lapidarea femeii adultere şi a edificat astfel o morală bazată pe iubire, dar Biserica întemeiată de el, fără să renege acea morală, a interpretat-o în moduri ce au condus la adevărate masacre şi la un întreg şir de delicte împotriva iubirii. Şi nu doar în cazuri sporadice sau din tragice erori individuale, ci pe baza unei concepţii care a ghidat comportamentele Bisericii vreme de aproape un mileniu. Susţin, aşadar, că nu există legătură cu Absolutul – orice s-ar înţelege prin acest

cuvânt – care să evite transformarea moralei în funcţie de diferitele epoci, locuri şi contexte istorice în care se desfăşoară viaţa umană.

Care este deci acel fundament al moralei în care cu toţii, credincioşi şi necredincioşi, să ne putem recunoaşte?

În ce mă priveşte, consider că el rezidă în apartenenţa biologică a oamenilor la o specie. Susţin că în om se confruntă şi conviețuiesc două instincte esenţiale: cel al supraviețuirii individului şi cel al supraviețuirii speciei. Primul dă naştere egoismului, necesar şi pozitiv câtă vreme nu depăşeşte un prag dincolo de care devine distrugător pentru comunitate; al doilea produce sentimentul moral, în virtutea căruia ne simţim răspunzători pentru suferinţa altuia şi pentru binele comun.

Fiecare individ elaborează cu propria inteligenţă, cu propria minte aceste două instincte profunde şi biologice. Normele moralei se schimbă şi trebuie să se schimbe, pentru că se schimbă realitatea la care ele se aplică. Într-o anumită privinţă, ele sunt însă imuabile prin definiţie: acele norme, acele comportamente pot fi definite ca morale în măsura în care depăşesc într-un fel sau altul orizontul individual şi acţionează spre binele aproapelui.

Acest bine va fi întotdeauna rezultatul unei elaborări autonome şi deci relative, care însă nu va putea face niciodată abstracţie de înţelegerea şi dragostea faţă de ceilalţi, pentru că acesta este instinctul biologic ce stă la baza comportamentului moral.

Eu nu cred în acel Absolut care dictează comandamante heteronome şi produce instituţii menite să le aplice, să le sfinţească şi să le interpreteze. Istoria, cardinal Martini, inclusiv aceea a Companiei religioase căreia îi aparţineţi, mă îndreptăţeşte şi chiar mă provoacă să nu cred.

Aşa că să lăsăm deoparte metafizicile şi transcendenţele dacă vrem să reconstruim împreună o morală pierdută; să recunoaştem împreună valoarea morală a binelui comun şi a caritătii în adevăratul sens al cuvântului; să facem acest bine până la capăt, nu pentru a merita recompense sau pentru a evita pedepse, ci pentru a urma instinctul care provine din rădăcina noastră umană comună şi din codul genetic comun înscris în corpul fiecăruia dintre noi.

februarie 1996

Despre lipsa credinţei ca nedreptate

Indro Montanelli

Le mulţumesc prietenilor de la *liberal* pentru invitaţia de a participa la această dezbatere dintre cardinalul Martini şi Umberto Eco, chiar dacă o fac şovăind un pic. Nu din cauza confruntărilor cu Eco, cu care am în comun cel puţin limbajul. Dar ideea de a aborda aceste teme împreună cu un om al Bisericii de talia lui Martini mă cam sperie. Oricum, iată, cu toată umilinţa, ce gândesc eu.

N-am nimic de obiectat împotriva argumentaţiei lui Martini, care îmi pare a fi următoarea: cei care consideră că pot reduce religia la un crez moral fără fundament într-o valoare transcendentă nu-şi pot rezolva problema existenţială, pentru că Morala nu conţine nimic absolut, regulile pe care ea le dictează fiind întotdeauna relative, în măsura în care se adaptează la schimbările ce survin, în timp şi spaţiu, în obiceiurile oamenilor.

Cum s-ar putea nega acest lucru? Eu însumi, care în nimicnicia mea şi fără nicio pretenţie de a reuşi caut în stoicism un model de comportament, trebuie să-i recunosc relativitatea şi deci insuficienţa: ele au constituit şi apanajul magistrului stoicismului, Seneca, şi i-au determinat un mod de viaţă oarecum diferit de doctrina pe care o propovăduia şi căreia doar prin

moarte i s-a conformat. Desigur, abaterile sale de la propriul crez moral s-au datorat faptului că acest crez nu avea susţinerea unei valori transcendente care să le confere un caracter absolut, imprescriptibil şi inevitabil.

Cine poate nega faptul că, urmând doar un cod comportamental, fie şi pe cel mai înalt, nimeni n-ar fi avut puterea şi curajul de a urca pe cruce, şi că fără acest lucru creştinismul ar fi rămas o simplă „academie” printre multele care apăreau în Palestina, menite doar să facă praf prin pivniţele vreunei sinagogi din Ierusalim? Ştiu şi eu, eminenţă, că faţă de dumneavoastră, credincioşii, înarmaţi cu credinţa în ceva care vă transcende, adică în Dumnezeu, noi, cei care căutăm această credinţă şi nu reuşim să o găsim, suntem handicapaţi. Nişte handicapaţi ce nu vor avea niciodată puterea de a se confunda cu *celălalt* până la a-şi da viaţa pentru el, poate nici măcar de a rezista ispitelor unui Nero. Este însă de ajuns (iată obiecţia pe care îmi permit s-o aduc – repet, cu toată umilinţa – argumentelor cardinalului) să conştientizăm acest handicap pentru a dobândi credinţa? Sau e nevoie de altceva?

Ştiu foarte bine că aici se tratează o problemă, aceea a Graţiei, în privinţa căreia nu mă pot măsura, firește, cu cardinalul Martini. El va admite însă că această problemă nu tulbură doar nişte bieţi necunoscători ca mine; ea

este şi acum cauza scindării nu numai a lumii creştine, dar şi a celei catolice. Pentru că primii care au spus că credinţa este o iluminare oferită de Dumnezeu celor pe care i-a ales, din raţiuni numai de El ştiute, să fie mântuiţi n-au fost Luther şi Calvin, ci marii Părinţi fondatori ai Bisericii, Pavel şi Augustin, dacă am interpretat corect unele dintre textele lor, pe care din păcate le-am citit doar într-o *vulgata* şi fără sprijin teologic.

Recunosc: nu am trăit şi nu trăiesc lipsa credinţei cu disperarea lui Guerriero, a lui Prezzolini, a lui Giorgio Levi della Vida (ca să mă limitez la contemporanii mei, pentru care pot depune mărturie). Am simţit-o şi o simt însă ca pe o profundă nedreptate care acum, la ora bilanţului final, lipseşte viaţa mea de orice sens. De voi închide ochii fără să ştiu de unde vin, încotro mă îndrept şi pentru ce sunt aici, totuna era dacă nu i-aş fi deschis.

Sper că această confesiune a mea nu va fi considerată de cardinalul Martini o impertinenţă. Cel puţin în intenţii, ea este doar o declaraţie de faliment.

februarie 1996

Cum trăiesc în lume, iată fundamentul meu

Vittorio Foa

Nu sunt convins că o confruntare între credincioşi şi necredincioşi este un mijloc potrivit pentru căutarea fundamentului ultim al eticii. În definitiv, cel care crede este aşa sigur că crede? Iar necredinciosul (vorbesc din proprie experienţă) este aşa sigur că nu crede? Am considerat întotdeauna că un credincios, chiar dacă ştie, nu încetează să caute. Delimitări precise nu există.

Dacă un credincios îi cere unui necredincios să-şi justifice certitudinile etice fără ca el însuşi să încerce să justifice raportul dintre credinţa sa şi propriile certitudini, există riscul de a trata cu superficialitate istoria şi de a impune, în mod preconceput, o ierarhie ce poate zădărnici confruntarea însăşi. I se cere necredinciosului: spune-mi ce crede cineva care nu crede! Cu un mic joc de cuvinte, se dă drept sigur faptul că singurul mod de a crede este al celui care pune întrebarea, iar problema e rezolvată din start şi nu este nevoie de justificări.

Pe lângă riscul inutilităţii există şi un altul, opus celui dintâi. Dacă în virtutea credinţei într-un Dumnezeu personal se poate „stabili cu certitudine ce anume este

altruism şi ce nu este” sau, chiar, „să spun despre anumite acţiuni că nu le pot îndeplini sub nicio formă, cu niciun preţ, iar despre altele că trebuie îndeplinite orice-ar fi” (Martini), credinciosul care ştie ce e adevărat şi ce e drept are nu numai dreptul, dar şi datoria să-i facă şi pe ceilalţi să împlinească ceea ce e adevărat şi drept. Apare astfel confuzia între literă şi Spirit, între Carte şi etică. În fundamentalism, experienţa religioasă se dizolvă. Fundamentalismul există şi în necredincioşi. Confruntarea nu are loc între credincioşi şi necredincioşi, ci între felul în care credem şi felul în care nu credem.

Mai trebuie şi altceva pe lângă credinţa religioasă ori un umanism sau raţionalism elaborat. Nu pot vorbi despre etică dacă nu văd răul şi dacă nu mă aflu într-o atare situaţie. Mă gândesc la ura etnică. Am văzut-o de aproape, în forme diverse, de-a lungul acestui secol care a început cu naţionalismul statelor şi cu suferinţa şi moartea a nouă milioane de tineri. Acel naţionalism nu căzuse din cer, nu era o fatalitate. El se născuse din transformările – aş spune din răsturnarea – unor experienţe civile, a sentimentului naţional ca simţire comună a unei colectivităţi, dorinţă de a fi ca şi ceilalţi, împreună cu ceilalţi. Toate legile istoriei inventate pentru justificarea acelui masacru erau false. În orice moment al acelui proces ar fi fost posibilă încercarea de a-l opri.

Identitatea unei comunităţi, la fel ca aceea a unui individ, se naşte *prin diferenţă*. Problema eticii stă în această diferenţă: este ea negare a celuilalt sau, dimpotrivă, convieţuire şi căutare comună? Ura aceea nu era o fatalitate, era o construcţie umană; prin urmare, s-ar fi putut proceda altfel.

Şi iată, din nou, la sfârşitul secolului, la mică distanţă de noi, războiul etnic, cu oroarea purificărilor sale. Şi din nou, este o construcţie umană, nu o catastrofă naturală. Ce probleme ne-a pus? E bine să deplângem nenorocirile umane, dar nu-i de ajuns. E bine să ne rugăm, dar nu-i de ajuns. E bine să ajutăm, să alinăm suferinţele, aşa cum a procedat în mod admirabil voluntariatul catolic, dar nu-i de ajuns. Problema este să înţelegem că există agresori şi agresaţi, călăi şi victime, că trebuie să recunoaştem victimele şi să luăm, dacă se poate, arma din mâinile călăilor.

Predicarea altruismului ca primat al celorlalţi sfârşeşte prin a fi anostă şi inutilă. Sursa răului se află în modul în care se comportă Sinele, în modul în care ne organizăm propria persoană şi raportul nostru cu lumea. Există o tentaţie răspândită – adevărată fugă de realitate – de a nega comunitatea (sau individul) cu egoismul său, de a refuza identitatea *prin diferenţă*. Tocmai de aici însă trebuie să plecăm. Nu pot ajunge să-i iubesc pe ceilalţi

dacă nu încep prin a mă analiza pe mine însumi. Ne aflăm probabil la începutul unor mari migraţii în lume, iar aici, în Italia, nu suntem pregătiţi din punct de vedere cultural pentru acest eveniment. Rădăcinile urii (şi ale rasismului care i se propune drept model) sunt adânci; ceea ce la un moment dat ni se prezintă ca inevitabil nu este decât produsul tuturor iresponsabilităţilor precedente, al modului în care am înfruntat intoleranţa, nesiguranţa tot mai mare. Continuăm să promitem siguranţa în loc să căutăm un mod de a trăi nesiguranţa respectându-ne reciproc, fără chinul autoapărării.

În mod analog, problema etică se pune pentru toate aspectele dezechilibrului care s-a produs între progresul tehnic, cu capacitatea sa distructivă şi autodistructivă, şi nivelul responsabilităţii personale. Îi respect profund pe cei care îşi extrag certitudinile etice din credinţa într-un Dumnezeu personal sau dintr-un imperativ transcendent. Aş vrea să cer un pic de respect, ceva mai puţină aroganţă faţă de cei care îşi extrag certitudinile nu din fragila convingere că au acţionat bine, ci din modul în care înfruntă raportul dintre viaţa lor şi viaţa lumii.

februarie 1996

Crezul laic al umanismului creştin

Claudio Martelli

Se vorbeşte în mod obişnuit despre laici şi catolici, despre credincioşi şi necredincioşi, ca şi cum ar fi vorba de entităţi separate şi opuse, ca despre nişte naţiuni sau etnii diferite din punct de vedere cultural şi potrivnice, străine şi intolerante una faţă de cealaltă. După care, câteodată şi cu oarecare greutate, se încearcă stabilirea unui dialog. Îmi permit să atrag atenţia că lucrurile nu ar trebui să stea aşa şi, din fericire, uneori nu au stat şi nu stau aşa, cel puţin pentru majoritatea bărbaţilor şi femeilor din Occident.

Pentru a dobândi un punct de vedere diferit trebuie măcar să presupunem că între laici şi catolici, între credincioşi şi necredincioşi – pentru majoritatea occidentalilor cel puţin – nu există o distincţie uriaşă, ci o graniţă mobilă, nu numai între noi şi ceilalţi, dar, ceea ce contează cel mai mult, şi înăuntrul nostru.

Punctul de vedere la care mă refer este acela că modelarea conştiinţei moderne ca unitate personală pentru milioane de fiinţe umane a fost înfăptuită de creştinism şi iluminism deopotrivă. Nu ştiu dacă a acţionat aici subtilitatea gândirii sau forţa împrejurărilor,

dar ceea ce văd sunt indivizi în care, mai mult sau mai puţin conştient, educaţia creştină şi educaţia iluministă se amestecă, dând viaţă acelui *synolon* pe care îl numim laicism, acelei identităţi pe care o numim laică.

Termeni cărora li se restituie semnificaţia originară a unei credinţe în limitele raţiunii, ale raţiunii răspândite în popor, ale bunului-simţ care, aşa cum spunea Cartesius, este atât de răspândit, încât fiecare crede că l-a primit ca zestre.

Atunci când partea laică îşi prezintă „scrisorile de acreditare” şi îşi indică originea, de cele mai multe ori face referire la iluminism.

Dar iluminismul nu e „altceva” faţă de creştinism. Cu excepţiile cuvenite – scepticismul lui David Hume şi materialismul mecanicist al lui d’Holbach şi Helvetius –, iluminismul este interior, nu străin evoluţiei milenare a creştinismului, raporturilor sale schimbătoare cu puterea, cu sine, cu societatea, cu obiceiurile, cu ştiinţele.

La fel ca Reforma protestantă, iluminismul face apel la creştin împotriva Bisericii catolice şi a sectelor reformate. Spre deosebire de Reformă, el nu predică un creştinism pur opus altuia impur, ci un creştinism universal, bazat pe bunul-simţ.

Iluminismul – Reformă amânată – accelerează şi dislocă raţionalizarea creştinismului, laicizează şi secularizează mesajul creştin, dar până la limita teismului. Ţinta iluminiştilor este ignoranţa, pentru că ignoranţa, mai ales a puterii, provoacă nenorociri, este o ameninţare permanentă pentru omenire. Iluminiştii urmăresc un obiectiv politic folosind armele criticii intelectuale: un pic mai multă libertate, mai multă toleranţă faţă de opiniile şi drepturile tuturor, reforme economice şi juridice, scrupule, eficienţă, dreptate. „Lăsaţi-vă conduşi de *philosophes*!”

Nu se mai întâmplase niciodată ca scriitori, oameni de ştiinţă, poeţi, istorici, politicieni, matematicieni să ia timpul de mână şi, cu blânda violenţă a raţiunii, să-l facă să înainteze doar aruncând balast.

Iluminismul nu înseamnă ruptură de *ethos*-ul creştin, ci o încercare de a-l purifica de absurdităţi şi de fanatism. Nici măcar revoluţia, cel puţin la început şi până la samavolniciile şi intrigile iacobinilor, până la teroare şi la decapitarea regelui şi a reginei, nu este ostilă creştinismului.

Iluminismul lui Bayle şi al lui Voltaire, al lui Rousseau şi al lui Kant, al lui Newton şi al lui Laplace este, chiar dacă în mod critic şi sceptic, creştin; heterodox, ecumenic, tolerant, dar creştin, şi chiar dacă nu crede pe

deplin într-un Dumnezeu personal, o face într-o măsură preponderent şi în mod convins şi declarat teistă.

Conştiinţa laică şi declinările sale – respectul faţă de ceilalţi, inviolabilitatea drepturilor persoanei, libertatea ştiinţei, acceptarea pluralismului religios şi politic, a democraţiei politice şi a pieţei economice –, toate acestea se nasc înăuntrul, nu în afara creştinismului, înăuntrul, nu în afara istoriei occidentale a lui Dumnezeu.

Angoasele lui Galileo nu erau false: acest lucru ne face să presupunem că Galileo nu numai că gândea serios, dar şi credea serios. Şi câţi nu sunt ca Galileo? Iar noi, care spunem că nu credem, oare nu credem şi noi în ceva?

Este posibil ca aceste valori să fie pur raţionale; pretindem totuşi ca ele să fie profesate şi practicate: de la obligativitatea învăţământului la cea sanitară, la cea a respectării legilor, valorilor şi nenumăratelor regulamente, contracte, termene şi scadenţe ale vieţii noastre de zi cu zi şi – există unii care cred încă în aceasta – până la obligativitatea morală, dacă nu penală, de a vota.

Şi acest lucru înseamnă să crezi: să crezi în ştiinţe, în medicină, în carieră, în categorii profesionale, în judecători, în poliţie, în asigurări: viaţa omului contemporan este un perpetuu act laic de credinţă în

lucruri uneori mult mai obscure, mai absurde şi mai derizorii decât cele postulate ca bazându-se pe mister.

Totuşi, în principiu, mi-e greu să accept ideea că un învăţământ şi o conducere bazate pe un mister transcendent constituie o călăuză mai bună spre acţiunea morală.

Ca bun iluminist creştin, dincolo de valori disting puterile. Nu am nimic împotriva misterelor. De revelaţii mă tem: apariţia neaşteptată a unei nevoi, a unei descoperiri, a unui nou aspect al societăţii, a unei noi ramuri a ştiinţei, a artei, a culturii şi în egală măsură manifestarea bruscă a represiunii, a cenzurii agresive a comportamentelor diforme sau conforme unei norme ce se susţine prin sine, prin propria forţă, care este adevărată şi clară în evidenţa şi autonomia sa.

Creştinismul este poate cel mai mare umanism, singurul care dincolo de eroi şi semizei, de nemurire, de reincarnări şi teocraţii imobile, l-a conceput pe Dumnezeu care se face om şi pe omul care se face Dumnezeu şi a evanghelizat în numele lui Occidentul, iar Occidentul creştin a eliberat omul.

În epoci şi în momente diferite, creştinii au fost persecutaţi şi persecutori, iar creştinismul a inspirat voinţa de putere a unui popor, a unui cler, a unui om,

precum şi drepturile persoanei, ale oamenilor şi eliberarea lor de stăpâniri nedrepte.

A aborda creştinismul ca pe o ideologie compactă şi coerentă, mai mult, a pleda împotriva lui ca şi cum ar fi vorba de confruntarea cu un oarecare birou de avocatură este stupid.

A reduce la o fabulă, la o prejudecată, la o superstiţie, la simplă putere cel mai mare, cel mai stabil, cel mai fascinant umanism făurit de om este înverşunare grotescă.

Mitul creştin se propune de la limita unui teism personalist şi a unei credinţe atât de laicizate, încât pretinde să fie măsurată doar după propriile sale fapte, până la antipodul sfinţeniei radicale şi al temporalismului de rău augur. *Ethos*-ul său profund, incoercibil a fost interpretat ca *ratio* şi ca *absurdum*, ca mistică şi ca logică, ca libertate şi ca recluziune, ca sens al vieţii şi ca sens al morţii, dar, în definitiv, *ethos*-ul creştin este iubire.

Doar iezuiţii şi psihanaliza lor a puterii uită şi încearcă să estompeze acest aspect; toţi ceilalţi ştiu: etica creştină este *iubire*. Iar iubirea despre care vorbeşte creştinismul nu e o deducţie logică, ci o intuiţie a inimii: la urma urmei, ea nu trebuie să fie demonstrată dar

nerespectată, ci mai degrabă neînţeleasă în doctrină dar dovedită în fapte.

Acest creştinism esenţial, acest creştinism înţeles ca iubire, acest creştinism al bunului-simţ este noul mit raţional elaborat de *philosophes*, folosit de iluminişti ca armă împotriva creştinismului ca putere, ca superstiţie, ca alchimie sofistă, idolatră şi violentă utilizată în mod oribil împotriva altor creştini învinuiţi de a nu avea aceeaşi viziune despre Papă şi despre Sfânta Fecioară, despre sfinţi şi despre confesiune. Acel creştinism degenerat – nu numai al Romei sau al Parisului papist, ci şi al Genevei intolerante a lui Calvin – este şi cauza ateismului. Pentru Voltaire, „inepţiile de neconceput” ale creştinismului scolastic pseudoştiinţific, clerical şi temporal sunt privilegiile sale, abuzurile şi fraudele sale menite să ne zdruncine nu numai onestitatea intelectuală, ci şi credinţa creştină.

„Minţile slabe şi semeţe” vor ajunge atunci „să nege Dumnezeul pe care acei învăţaţi îl necinstesc”. Altfel se comportă spiritele ferme şi înţelepte care înţeleg că Dumnezeu n-are niciun amestec şi că vinovaţi sunt „aceşti învăţaţi ai noştri care îi atribuie lui Dumnezeu absurdităţile şi vehemenţa lor”.

Pentru a încheia în mod memorabil, se autocitează: „un catehist îl anunţă pe Dumnezeu copiilor, Newton îl

demonstrează înţelepţilor” (Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, *s.v.* Ateu, Ateism).

Şi ce să spunem despre celălalt părinte fondator şi apărător neobosit al laicismului, ce să spunem despre Kant, care predica şi prezicea pacea eternă şi guvernul universal şi care îi atribuia omului trei raţiuni: una speculativă, una practică şi una estetică? Istovit de efortul uriaş şi minuţios de a emancipa în principiu, în stil german, cercetarea ştiinţifică de viziunile metafizice, el se grăbeşte să supună abia eliberata ştiinţă pură (atenţie, teoretică, nu tehnologică) unui nou stăpân: raţiunea morală. Aceasta, origine a posibilităţilor noastre, ne informează la un anumit moment că, dacă vrem, aşa cum putem şi cum trebuie, să urmăm o conduită morală, să ne conformăm unui criteriu moral stabil şi necondiţionat, trebuie să acceptăm ca postulate („propoziţie teoretică, nedemonstrabilă, legată inseparabil de o lege practică ce are o valoare necondiţionată *a priori*”) nemurirea sufletului şi existenţa lui Dumnezeu (Kant, *Critica raţiunii pure*).

Măreţia lui Kant, în plan etic, stă tocmai în această laicizare hibridă, în acest eroism al concilierii raţionale cu esenţa creştinismului. Un creştinism redefinit ca speranţă în viitor şi beatitudine care se dezvoltă prin

perfecţionarea neîncetată a spiritului uman al cărui garant este existenţa lui Dumnezeu ca bine suprem.

La Voltaire mai puţin, la Kant mai mult, laicismul vădeşte amprenta iluminismului creştin ce resoarbe cu greu scindarea latentă din omul occidental.

Nu este şi cazul laicismului lui Marx, Nietzsche sau Freud înainte şi după marile revoluţii ale ştiinţei, ale economiei, ale popoarelor.

Cu ei şi nu numai cu ei laicismul iese din dimensiunea iluminismului creştin, a crezului care se dizolvă în cultură şi a bunului-simţ care se înalţă la crez şi care-i recunoştea lui Goethe, păgân şi iluminist, meritul fundamental al creştinismului în capacitatea sa de a ne concilia cu durerea, de a justifica şi a absolvi durerea, durerile vieţii şi aceea a morţii.

„De atunci – spuneau cei mai mari când noi eram mici – lumea nu a mai fost la fel.” De când? De la Revoluţia franceză? De la telegraf? De la Marx? De la Darwin? De la Nietzsche? De la Freud şi Einstein, de la comunism şi nazism? De la armele nucleare şi lumea împărţită în două? În fine, de la modernitate aşa cum am cunoscut-o în aceste două secole de sfârşit de mileniu? Sau în interiorul acestei noi modernităţi care survine ultima, care ne atrage şi ne întrece, căutând, dimpotrivă, o unitate mai profundă, pe măsura nevoii de unitate a

lumii, multiplicând analize şi precepte etice, pe care le cataloghează şi le expune într-un virtual supermagazin moral de religii, ezoterisme, juridicisme, psihoterapii, psihomedicamente.

În textele lui Martini se intersectează două planuri: unul este cel al teoriei etice care furnizează justificări acţiunii, iar celălalt, al comportamentelor practice care derivă din aplicarea teoriei. În ce priveşte primul nivel, este adevărat că multe etici religioase au în comun apelul la „Misterul transcendent ca fundament al unei acţiuni morale" şi că ele derivă de aici ideea că norma morală are o valoare absolută. Pe de altă parte, nu este adevărat că ideea angajamentului necondiţionat pe care norma morală ni-l impune este caracteristică eticii religioase, pentru că etica kantiană (imperativele) şi, mai general, eticile naturaliste (de pidă cele care susţin drepturile naturale ale persoanei) afirmă deopotrivă caracterul non-negociabil al preceptelor morale. Din punctul de vedere al derivării din principii absolute, distincţia nu se face atât între prezenţa sau nu a unui element transcendent în propunerea etică, cât între *o etică produsă şi proiectată de om şi o etică derivată, independentă de om şi înscrisă în istoria naturii lucrurilor sau în planul divin*.

Că aceasta este distincţia esenţială rezultă din observarea celui de-al doilea nivel, cel al comportamentelor practice care descind din normele morale. Eticile care derivă preceptele din misterul transcendenţei sunt extrem de diferite. Cu siguranţă, acestor etici nu le sunt tipice „altruismul, sinceritatea, dreptatea, respectul faţă de ceilalţi, iertarea duşmanului”. Epoca noastră cunoaşte din experienţa directă lipsa de respect faţă de ceilalţi proprie atitudinilor aşa-zise fundamentaliste, care adeseori se revendică de la religii transcendente; nici „iertarea duşmanilor” nu este predicată şi practicată de toate religiile. Este adevărat că în epoca contemporană creştinismul a ajuns să susţină şi să practice aceste învăţături evanghelice, dar este la fel de adevărat că ele nu sunt înscrise în codul său genetic, aşa cum aminteşte, sumbru, istoria sa. Pe de altă parte, etici care nu se raportează la transcendenţă, aderând la nişte valori mundane afirmate în mod absolut, au arătat şi mai puţin respect faţă de umanitate: este de ajuns să ne gândim la eticile totalitare ale rasismului sau ale luptei de clasă care au îndoliat secolul nostru.

Argumentul lui Martini este, aşadar, infirmat. Nu trebuie să ne uimească faptul că „există mulţi oameni care acţionează corect din punct de vedere etic,

împlinind uneori chiar acte de mare altruism, fără să aibă sau fără să-şi dea seama că au un fundament transcendent pentru faptele lor”. Dimpotrivă, poate că tocmai lipsa valorilor morale absolute, non-negociabile şi care trebuie deci respectate necondiţionat, explică toleranţa şi renunţarea la constrângerea celorlalţi. O concepţie morală „cu vederi mai largi”, dispoziţia de a îngădui şi de a aduce în propria lume de valori o parte din valorile celorlalţi – sau, oricum, de a nu li se opune „cu orice preţ” – poate ajuta la înlăturarea exceselor din comportamente şi la uşurarea convieţuirii unor comunităţi ce se reclamă de la sisteme diferite de valori. (Nici măcar reciprocitatea nu poate fi o valoare absolută. Cine nu-şi aminteşte aforismul lui George B. Shaw: „Ce ţie îţi place altuia nu-i face. S-ar putea să nu aveţi aceleaşi gusturi”.) Lăsând la o parte ironiile, mi s-a întâmplat, în experienţa politică concretă, să resping principiul reciprocităţii în numele unui principiu de mai mare deschidere, respingând astfel teza celor care, discutând legile imigraţiei, erau dispuşi să recunoască anumite drepturi străinilor (de pildă acela de a constitui cooperative muncitoreşti sau de a se înscrie în registrele profesionale) doar dacă aceştia proveneau din ţări care să recunoască drepturi analoage rezidenţilor italieni.

Prin urmare, predicarea invariabilă a unor valori absolute, chiar şi a celei reprezentate de reciprocitate, nu constituie un fundament mai bun pentru acţiunea morală. Iar o valoare morală nu este cu atât mai înaltă şi mai demnă de veneraţie cu cât reuşeşte mai bine să rămână integră şi imuabilă. Este invers: întâi ivirea din creştinism a umanismului liberal şi apoi expunerea la această etică a toleranţei şi a compromisului, a parţialei şi istovitoarei negociabilităţi a valorilor, în definitiv, a eticii liberale (sau mai degrabă a unei caracteristici pe care o are în comun cu unele etici religioase, de pildă cu budismul) au determinat progresiv creştinismul să renunţe la proiectul evanghelizării forţate a întregii omeniri, urmărită de atâtea secole. Putem spera că aceeaşi expunere va avea acelaşi efect asupra altor etici religioase care nu au renunţat încă la a viza, în diferite moduri, superioritatea conştiinţelor. Observ că termenul „toleranţă” (familiar totuşi în alte viziuni etice provenind din Biserica catolică) lipseşte din textele lui Martini, ceea ce poate explica uimirea sa în faţa faptelor bune ale unei părţi a laicilor, precum şi faptul că uită de faptele rele ale unei părţi a credincioşilor.

Ideea liberală a toleranţei afirmă principiul unei posibile convieţuiri cu ceea ce nu împărtăşim. Este un concept moral flexibil, dar nu slab: el exprimă ideea

recunoaşterii existenţei şi a legitimităţii diversităţii, dar şi pe aceea a suferinţei datorate prezenţei acestei *limite*. Datorită capacităţii sale intrinsece de a modula comportamentele oamenilor, ea este străină unei lumi a obligaţiei morale absolute, lipsită de clarobscururi şi de intermedieri.

Mai mult, toleranţa este rezultatul unei alegeri umane deliberate. Nimic nu exclude posibilitatea ca aceasta să fie înscrisă în natură sau într-un plan divin doar pentru a lăsa astfel oamenilor o substanţială libertate de alegere. Dar de ce ar trebui oamenii să fie toleranţi? Spre deosebire de solidaritate, care exprimă un angajament ce poate fi lipsit de mijlociri, la care se adaptează, aşa cum spune Martini, principiul „valorii absolute a celuilalt", toleranţa, căreia îi este intrinsecă ideea de „măsură", exprimă rezultatul unui calcul al suferinţelor actuale pe care ea le impune, pe de o parte, şi al bilanţului consecinţelor pozitive şi negative, pe de altă parte.

Calculul moral (care de altfel nu este deloc străin eticii creştine, aşa cum mărturisesc Toma de Aquino, Thomas Moore şi Blaise Pascal) presupune că modurile de comportare, şi o dată cu ele ordinea socială şi civilă, depind de voinţa şi raţionalitatea oamenilor. Evaluând oportunităţile şi obligaţiile furnizate de contextele

istorico-sociale, oamenii identifică normele care le asigură o probabilitate mai mare de a atinge niveluri adecvate de calitate a vieţii (libertate, bunăstare, justiţie, egalitate în drepturi etc.). Această concepţie a moralei construită de om în mod gradual, *încercând şi greşind*, nu ca un produs industrial, ci mai degrabă ca un limbaj, ca formă şi ordine perfectibile ale fiinţei sociale, pare a fi în măsură să ţină cont de schimbările produse în conştiinţa oamenilor prin expunerea la condiţii de viaţă inedite şi la sisteme diferite de valori.

Prin renunţarea la un adevăr moral absolut imuabil, etica toleranţei poate surprinde mai bine oportunităţile, dar nu de aceea este ferită de riscuri şi probleme. Renunţarea la pretenţia de a obţine orice dinamică a moralei din susţinerea unor valori absolute (şi deci non-negociabile) implică obligaţia de a extrage din interacţiunea condiţiilor istorico-sociale cu conştiinţa umană sistemul valorilor, ordinea priorităţilor ce trebuie să le fie atribuite, constanta lor adaptare şi rafinare. Este o sarcină care se reînnoieşte continuu şi pretinde mereu impulsul intelectual şi moral al unui iluminism creştin, care să clarifice mai bine raporturile dintre om şi lumea modernă considerate astăzi de mulţi, pe bună dreptate, întru câtva confuze. Este evident totuşi că principiile practice de prudenţă, toleranţă, calcul al oportunităţilor,

împiedicare a conflictelor pot orienta renunţarea progresivă, parţială, dureroasă la intangibilitatea principiilor noastre morale – care este necesară noii convieţuiri umane la scară planetară a religiilor şi a credincioşilor şi necredincioşilor – mai bine decât o face apelul explicit la un mister şi o metafizică transcendente. Nici apelul rigid la tradiţii interpretate dogmatic, nici exaltarea acritică a oportunităţilor actuale, nici etica premodernă a dictatului moral imuabil, nici seducţiile postmoderne ale evoluţiei fireşti a raportului dintre om şi natură nu-i pot scuti pe „moderni” de această responsabilitate.

februarie 1996

III
În loc de concluzie

Etica are nevoie de adevăr

Carlo Maria Martini

Discuţiile purtate în jurul întrebării „în ce cred cei care nu cred?”, incisiv formulată de redacţia revistei *liberal*

(cu riscul unei interpretări un pic reductive a problemei puse de mine), au fost numeroase şi importante. Personal, sunt bucuros că s-a născut de aici o discuţie asupra fundamentelor eticii. Avem cu toţii nevoie de aşa ceva.

Revista mă invită acum să-mi spun din nou părerea şi, după o oarecare nehotărâre, m-am gândit să nu refuz. Desigur, nimeni nu trebuie să se aştepte aici la un „răspuns” punctual şi articulat. Ar fi necesare mai mult decât câteva pagini, şi poate că nici nu este acesta lucrul de care e nevoie în primul rând. Aş vrea totuşi să subliniez atenţia cu care am citit fiecare dintre contribuţiile lui Emanuele Severino, Manlio Sgalambro, Eugenio Scalfari, Indro Montanelli, Vittorio Foa, Claudio Martelli. Mă bucur că am primit şi am oferit subiecte şi imbolduri pentru reflecţie şi dialog. Mă voi limita aici la a explica mai bine ceea ce am vrut să spun.

Pentru început, aş vrea să atrag atenţia asupra sincerei intenţii dialogale a intervenţiei mele. N-am vrut ca ea să fie o „lecţie”, nicio „disertaţie”, n-am vrut să „polemizez”, ci înainte de orice să întreb, să întreb ca să ştiu, ca să înţeleg cum îşi constituie un laic fundamentul teoretic ce susţine caracterul absolut al principiilor sale morale. Am surprins în unele replici (ce-i drept, mai mult în cele apărute ici şi colo în presă decât în cele şase

intervenţii de aici) un oarecare nerv polemic şi o strădanie de „apologetică laică”. De asemenea, am surprins o anume uşurinţă în a simplifica doctrina şi tradiţia creştină în ceea ce priveşte etica, cu sinteze în care nu-mi regăsesc ideile. De aceea, mă simt nevoit să adaug câteva cuvinte în plus.

În fapt, lucrul pentru care le sunt recunoscător participanţilor la această dezbatere este acela de a fi stimulat o reflecţie comună asupra simţului datoriei, asupra purităţii vieţii morale, a idealurilor etice pe care, într-un fel sau altul, le împărtăşim cu toţii sau de care am vrea să fim inspiraţi. Şi aceasta plecând de la întrebarea cu care începuse scrisoarea mea către Eco: dacă etica ar fi doar un element util reglementării vieţii sociale, cum s-ar putea justifica imperativele etice absolute, când mult mai comod ar fi să ne lipsim de ele? Şi ce anume întemeiază demnitatea umană, dacă nu faptul unei deschideri către ceva mai înalt şi mai mare decât noi?

În primul rând aş observa că, în pofida diversităţii deconcertante a poziţiilor, aproape toate răspunsurile identifică în etică un element propriu omului, în baza căruia el este ca atare. Oamenii nu au aşteptat creştinismul ca să aibă o etică şi ca să-şi pună probleme morale: semn că etica stabileşte un element esenţial al umanului, care ne implică pe toţi. În etică, fie ea laică

sau transcendentă, ia naştere o sferă fundamentală a semnificaţiei vieţii, în care se relevă sensul limitei, al întrebării, al aşteptării, al binelui.

Tocmai acest ultim termen, „binele”, merită cea mai atentă consideraţie, şi pentru că mai multe intervenţii au considerat responsabilitatea faţă de chipul celuilalt un „bine”, o alegere morală bună.

Aş invita la o meditaţie asupra dialecticii intrinsece a acestei alegeri morale bune, asupra mişcării din care derivă un act liber astfel determinant. Acest lucru se poate întâmpla în orice moment a vieţii: un act liber este mereu primul, original, imprevizibil. Ce anume este implicat în acest act, de pildă în decizia de a nu spune o minciună pentru că e rău şi de a spune adevărul pentru că e bine? Un atare act comportă ideea binelui ca rectitudine, ca integritate şi frumuseţe, nu doar ca utilitate.

Sunt implicate aici sensul vieţii, distincţia dintre ce e rău şi ce e bine şi existenţa unei ordini a binelui şi a răului.

Într-o astfel de mişcare disting o tendinţă, poate preconştientă şi chiar în opoziţie cu sistemul nostru conceptual, către un bine subzistent. Se observă că astfel devine mai uşor de explicat suprinzătoarea şi deloc rara discrazie dintre teoriile morale insuficiente şi

comportamentul moral pozitiv, pentru că justeţea comportamentelor morale nu se măsoară în primul rând după o schemă conceptuală, ci după orientarea voinţei şi după rectitudinea sa. Pot alege binele chiar şi cei care nu îl percep în teorie sau îl neagă. O faptă bună, făcută pentru că e bună, poartă în ea o afirmare a transcendenţei. „Dacă Dumnezeu nu există, totul este permis”, remarcase Dostoievski. Vorbe goale? Şi totuşi, Sartre admite, din punctul de vedere al ateului: „Cu Dumnezeu dispare orice posibilitate de a găsi nişte valori într-un cer inteligibil; nu mai poate exista un bine *a priori*, pentru că nu există conştiinţă infinită şi perfectă pentru a-l gândi; nu stă scris nicăieri că binele există, că trebuie să fii cinstit, că nu trebuie să minţi” (*Existenţialismul este un umanism*).

Dacă este urmat în mod adecvat, acest itinerar al reflecţiei ajunge să arate că morala nu reglementează doar raporturi interpersonale, ci include o dimensiune transcendentă. Regăsesc aici, chiar dacă prin alte modalităţi, o idee exprimată şi de Eco, şi anume că o etică naturală poate coincide cu etica susţinută de revelaţia biblică, în măsura în care în cea dintâi este inclusă o cale sau o raportare la transcendenţă, nu numai la chipul celuilalt. În experienţa morală umană se relevă o voce care cheamă, „vocea conştiinţei”,

imanentă oricărui om şi care stabileşte condiţia primă pentru ca un dialog moral să fie posibil între oameni de rase, culturi, convingeri diferite.

Resursele eticii sunt, aşadar, mai mari decât se crede. Trebuie să analizăm însă cu mai mare atenţie şi răbdare experienţa umană, evitând orice soluţie pripită. Poate că în unele dintre intervenţiile sus-menţionate se manifestă un mod „nerăbdător” de concepere a moralei, în care experienţa morală este raportată în principal la viaţa trupească şi la instinct. Pare imposibilă totuşi identificarea unei morale ivite din instinctul de supravieţuire a speciei la Antigona, în momentul în care se hotărăşte să înfrunte fără teamă moartea, pentru a se supune unor legi nescrise, superioare celor ale cetăţii. Alţii, în intervenţiile lor, au tendinţa de a desfigura etica, situând-o în domeniul tehnicii. Dacă aceasta din urmă produce, transformă, manipulează, putând fi ghidată de voinţa de putere, etica operează, dimpotrivă, în orizontul libertăţii şi vizează desăvârşirea persoanei.

Cel care vrea să întemeieze morala pe instinctul de supravieţuire a speciei o consideră relativă şi schimbătoare. Circumstanţele se modifică, e adevărat, dar atitudinile de fond nu se modifică. Dacă am în vedere conţinutul moral esenţial şi valorile sale centrale, constat că ele nu se modifică în niciun caz o dată cu

trecerea timpului, că acel cod fundamental al moralităţii conţinut în Decalog nu este susceptibil de revizuire. Observ că a ucide, a fura, a minţi nu pot deveni acte recomandabile în sine sau dependente de prevederile noastre contractuale. Este o problemă cu totul diferită de aceea a încadrării într-o categorie sau alta a unei anumite acţiuni în astfel de circumstanţe. Există multe incertitudini morale în ce priveşte acţiunile individuale, izolate, multe oscilaţii concrete în judecarea faptelor: aceasta nu înseamnă însă că ar fi de conceput să decretăm mâine că este mai bine să fim neloiali, necinstiţi, iresponsabili.

Am menţionat extrema varietate a răspunsurilor din cele şase intervenţii, varietate ce constituie o temă de meditaţie, pentru că relevă o condiţie foarte controversată şi chiar confuză a reflecţiei teoretice asupra moralei. Această situaţie poate fi valabilă şi pentru sfera credincioşilor, unde se pare că uneori prevalează o concepţie asupra eticii aproape exclusiv kantiană, constrângătoare, şi unde accentul cade exclusiv pe datorie. Am vorbit şi eu, în ultima intervenţie, despre principii ale eticii şi despre imperative universal valabile. N-aş vrea să se înţeleagă însă că doream să pun accentul doar pe ceea ce este obligatoriu, pe ceea ce suntem datori să facem sau să nu facem. Am evocat

de fapt, pentru a deschide discuţia, un aspect al moralei, cel deontologic şi îndatoritor. Dar etica nu se rezumă la atât: elementul său cel mai fascinant constă în a conduce omul către o viaţă bună şi reuşită, către plenitudinea unei libertăţi responsabile. Dacă zdrobesc voinţa îndreptată spre rău, imperativele etice, ferme, dure, conduc spre o mai mare spontaneitate voinţa pozitivă de a face binele.

Lectura articolelor sus-menţionate mă îndeamnă la o ultimă reflecţie. Convins fiind că etica nu totalizează experienţa umană, aş vrea să o las pentru moment deoparte. Dezvoltarea ateismului modern, parţial încheiată acum, a fost pregătită şi însoţită (sub anumite aspecte, poate că şi în rândul credincioşilor) de o degradare a ideii de Dumnezeu. Dumnezeu a fost considerat ceasornicar al universului, mare fiinţă definită doar prin putere, imens şi omnivor Leviathan, duşman al omului, demiurg rău şi aşa mai departe. Dar critica religiei este utilă dacă purifică ideea de Dumnezeu de căderi şi antropomorfisme, nu dacă o sărăceşte şi o degradează în raport cu puritatea prezentă în revelaţia biblică în ansamblu.

Mi se pare, aşadar, că şi în necredincios trebuie să se ducă o luptă dificilă, pentru a nu-l reduce pe Dumnezeu, în care nu crede, la un idol, învestit cu atribute improprii.

Ne întrebăm ce poate avea în comun Dumnezeul biblic, care stă alături de om şi e un „Dumnezeu pentru om”, cu „dumnezeul” despre care se spune că e moartea însăşi şi care nu are nimic de-a face cu binele (*cf.* articolul lui Sgalambro). Poate că ar fi bine să recitim *Psalmul* 23: „Domnul este păstorul meu: nu voi duce lipsă de nimic. El mă paşte în păşuni verzi şi mă duce la ape de odihnă”.

Scalfari intuieşte în parte corect, observând o evoluţie (o „involuţie”) a gândirii şi în cultura catolică, ce tinde să privilegieze doar etica. Dar etica de una singură e fragilă şi trebuie susţinută de sensul ultim şi de adevărul total. Adevărul remediază această fragilitate a binelui pe care o experimentăm constant. De aceea, nu mi-aş exprima până la capăt convingerile dacă n-aş spune că o anumită producţie de aserţiuni apodictice (deja semnalata separare dintre Dumnezeu şi bine sau opoziţia arbitrar instituită între cazualitate şi cauzalitate etc.) lasă să se ghicească o criză a sensului adevărului. În calitate de om, nu pot să nu recunosc rolul central şi hotărâtor al experienţei morale în viaţa mea. Iar acest lucru aproape nimeni nu-l contestă, fiindcă mai cu seamă necredincioşii sunt înclinaţi astăzi să preamărească etica.

Este însă de ajuns doar etica? Constituie ea orizontul unic al sensului vieţii şi adevărului? Întemeierea eticii doar pe ea însăşi, fără legătură cu un orizont global şi

deci cu tema adevărului, pare o întreprindere lipsită de şanse. Dar care este esenţa adevărului? Pilat i-a pus lui Isus întrebarea, dar n-a aşteptat răspunsul, pentru că se grăbea şi poate pentru că nici nu era cu adevărat interesat de problemă. Chestiunea eticii trimite la problema adevărului; poate că e un semn al serioaselor dificultăţi pe care le întâmpină gândirea contemporană, tocmai pentru a susţine că nimic nu poate fi fondat şi totul poate fi criticat.

În ce cred cei care nu cred? Ar trebui să creadă măcar în viaţă, într-o promisiune de viaţă pentru tineri, destul de des amăgiţi de o cultură care, sub pretextul libertăţii, îi invită la orice experienţă ce poate sfârşi mai târziu în dezastru, disperare, moarte, durere. Dă de gândit faptul că din multe intervenţii lipseşte întrebarea legată de enigma răului: iar aceasta cu atât mai mult cu cât putem considera că trăim într-o epocă ce a cunoscut cele mai teribile manifestări ale răutăţii. Un climat de optimism facil, potrivit căruia lucrurile se rezolvă de la sine, nu numai că ascunde dramatismul prezenţei răului, dar anulează şi ideea că viaţa morală este luptă, bătălie, tensiune agonică; că pacea se obţine cu preţul chinului îndurat şi depăşit.

Mă întreb, de aceea, dacă ideile inadecvate despre rău nu se datorează insuficienţei ideilor despre bine,

dacă iluminismul nu greşeşte nesesizând sau subevaluând elementul dramatic inerent vieţii etice.

martie 1996

Index[1]

Augustin din Tagaste 10, 15, 32, 53, 69, 125
Bayle, P. 136
Calvin, G. 125, 139
Cartesius 134
Darwin, Ch.R. 141
Dostoievski, F. 154
Eckhart, J. 112
Einstein, A. 141
Fichte, J.G. 105
Freud, S. 141
Galilei, G. 136
Goethe, J.W. 141
Gramsci, A. 16
Guerriero, A. 125
Hegel, G.W.F 15, 105
Helvetius, C.-A. 134
Holbach, P.H., d’ 134

1 Numărul paginilor se referă la ediţia tipărită a cărţii şi la ediţia digitală în format PDF.

Hume, D. 134
Ioan al XXIII-lea 87
Ioan Paul I 52
Ioan Paul al II-lea 61
Ioan Teologul 12, 14, 21
Kant, I. 136, 140-141
Küng, H. 74, 106
Laplace, P.S. 136
Leopardi, G. 105
Levi della Vida, G. 125
Lévi-Strauss, C. 9
Lévinas, E. 43
Luther, M. 125
Mancini, I. 43
Maritain, J. 9
Marx, K. 15, 141
Maximilla 51
Memel-Fote, H. 30
Moore, Th. 146
Mounier, E. 16
Nero 125
Newton, I. 136
Nietzsche, F. 141
Pascal, B. 146
Pavel din Tars 75, 125
Pilat din Pont 159
Prezzolini, G. 125

Priscilla 51
Rousseau, J.-J 136
Sartre, J.-P. 154
Seneca 124
Shaw, G.B. 144
Spinoza, B. 110
Stendhal 56
Teilhard de Chardin, P. 15
Tertulian 32
Toma de Aquino 31, 41, 52-57, 63, 66-67, 69, 105-106, 146
Voltaire 136, 139-141